

Dr. Alamsyah, M.Ag

KONTEKSTUALISASI SUNNAH NABI DI DUNIA MODEREN

Kritik Dekonstruksi Muhammad Syahrur



KONTEKSTUALISASI SUNNAH NABI DI DUNIA MODEREN

Kritik Hermeneutika Dekonstruktif – Rekonstruktif
Muhammad Syahrur

oleh

Dr. Alamsyah, M.Ag

Hak Cipta 2016, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotocopy, tanpa izin sah dari penulis.

Dr. Alamsyah, S.Ag, M.Ag

**KONTEKSTUALISASI SUNNAH NABI
DI DUNIA MODEREN**

**Kritik Hermeneutika Dekonstruktif – Rekonstruktif
Muhammad Syahrur**

Cetakan kedua, Oktober 2016

ISBN: 978-979-3782-21-5

KATA PENGANTAR

.....

Tidak ada ungkapan yang tepat untuk diucapkan pada bagian awal ini selain ucapan syukur ke hadirat Allāh SWT karena atas limpahan karunia dan hidayah-Nya tulisan ini dapat diselesaikan sebagaimana yang diharapkan, walaupun di sana sini masih banyak sekali kekurangan yang harus disempurnakan.

Ucapan terima kasih tidak terhingga penulis sampaikan kepada berbagai pihak yang telah banyak memberikan bantuan, saran dan dorongan kepada penulis dalam menyelesaikan tulisan ini, antara lain Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawwar, M.A, dan Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA, Ph.D.

Dalam kesempatan ini akan menjadi suatu beban berat jika penulis tidak menghaturkan terima kasih kepada dua orang tua penulis, yakni Ahmad Nur (ayah) dan Jamrah Nafiah (ibu) yang keduanya telah almarhum dan banyak memberi motivasi ketika hidup. Secara khusus di sini ucapan terima kasih penulis berikan kepada keluarga, terutama istri penulis Siti Mahmudah, dan anak-anak yaitu Nur Shofia, Maulana M. Yusuf dan Maulana M. Jawwad, yang selalu memberikan kebahagiaan saat menatap wajah-wajah mereka dan selalu mendukung niat baik bapaknya. Walaupun sering waktu luang dalam keluarga untuk memperhatikan mereka terpaksa harus banyak tersisihkan guna menyelesaikan tulisan tulisan ini.

Sebenarnya masih banyak nama atau pihak yang telah membantu penulis, langsung atau tidak langsung, namun belum sempat untuk disebutkan satu persatu dalam kesempatan ini. Selain ucapan terima kasih dan penghargaan tinggi buat mereka, maka

penulis juga menyampaikan permohonan maaf yang sedalam-dalamnya. Semoga Allah SWT senantiasa membalas jasa mereka dengan segala kebaikan di dunia dan akhirat.

Bandar Lampung, Oktober 2016

Penulis,

DAFTAR ISI

.....

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	v
 BAB I PENDAHULUAN	 1
 BAB II DINAMIKA OTORITAS SUNNAH SEBAGAI SUMBER HUKUM	 20
A. Era Klasik ; Evolusi Sunnah	20
1. <i>Makna Sunnah</i>	20
2. <i>Evolusi Konsep Sunnah</i>	23
3. <i>Perkembangan Konsep Ĥadīś</i>	31
4. <i>Orisinalitas Sunnah</i>	36
5. <i>Penentangan Terhadap Ĥadīś</i>	37
B. Era Tengah ; Kategorisasi Sunnah Nabi	38
1. <i>Syihāb al-Dīn al-Qarāfi</i>	40
2. <i>Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah</i>	42
3. <i>Najm al-Dīn al-Ṭūfi</i>	46
4. <i>Abū Ishāk al-Syāṭibi</i>	47
C. Era Modern ; Reinterpretasi Sunnah Nabi	48
1. <i>Reformasi Berlandaskan Sunnah-Ĥadīś</i>	49
2. <i>Reformasi untuk Reinterpretasi</i>	50
3. <i>Perubahan Sosial dan Reinterpretasi</i>	53
 BAB III BIOGRAFI DAN EPISTEMOLOGI SYAHRUR	 56
A. Kehidupan dan Karya Ilmiah	56
B. Latar Belakang Pemikiran.....	61

C. Kerangka Pemikiran Pembaruan	65
BAB IV KONTEKSTUALISASI SUNNAH NABI	70
A. Sumber dan Hakikat Sunnah Nabi	70
B. Definisi Sunnah Nabi	71
C. Fungsi Sunnah Nabi	74
D. Otoritas Sunnah Nabi	76
BAB V IMPLIKASI TERHADAP PEMBARUAN	
HUKUM ISLAM.....	85
A. Model Pemahaman Sunnah Nabi	85
B. Implikasi terhadap Pembaruan Hukum Islam	89
C. Respon terhadap Masalah Kenegaraan	102
D. Respon terhadap Isu-Isu Hukum Keluarga	118
BAB VI PENUTUP.....	127
DAFTAR PUSTAKA.....	131
BIODATA PENULIS.....	141

BAB I

PENDAHULUAN

.....

Sunnah memiliki kedudukan istimewa dalam hukum Islam karena kekuatan otoritatif yang dimilikinya. Posisi yang demikian penting meletakkan Sunnah sebagai salah satu sumber yang harus dijadikan referensi dalam pengambilan dan penetapan hampir setiap keputusan hukum. Jika otoritas Sunnah sebagai sumber hukum telah disepakati oleh hampir semua muslim, maka tidak demikian dengan persoalan bagaimana memahami Sunnah tersebut.

Dalam pemikiran Islam klasik, persoalan bagaimana memahami Sunnah sebagai sumber yang otoritatif telah menjadi lahan kajian yang luas dan mendalam. Pada abad-abad pertama Islam telah terjadi pertarungan pemikiran yang sengit antara *ahl al-ḥadīṣ* dan *ahl al-ra'y* dalam melihat persoalan ini. Perdebatan tersebut di satu sisi membawa hukum Islam masa awal dalam suasana pemikiran yang penuh dinamika dan kreatifitas. Pada era inilah lahir puluhan aliran hukum dengan beragam corak kecenderungan metodologis maupun warna kedaerahannya. Sementara di sisi lain, aneka ragam aliran yang muncul tersebut menyebabkan terjadinya suasana ketidakpastian hukum sebagai akibat perbedaan dalam memberikan fatwa atau mengambil keputusan oleh lembaga yudikatif di berbagai daerah. Walaupun demikian, masing-masing pihak tetap mengklaim putusan hukumnya sebagai valid dan berasal dari Sunnah.

Suasana di atas telah mendorong al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M) untuk membuat konsep baru tentang Sunnah Nabi sebagai

sumber hukum Islam. Menurut al-Syāfi'ī, Sunnah yang valid hanya terdapat dalam teks ḥadīṣ yang diperoleh lewat metode transmisi periwayatan tertentu, dan bukan dengan cara yang lain. Dengan batasan demikian berarti Sunnah identik dengan ḥadīṣ, yaitu informasi tentang Nabi sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab koleksi ḥadīṣ yang umumnya ditulis pada abad ke-3 H. Oleh karena ḥadīṣ yang menjadi media untuk mengakses Sunnah diekspresikan dalam bahasa Arab, maka pemahaman yang benar tentang Sunnah Nabi adalah yang sesuai dengan logika dari bahasa 'Arab itu sendiri, padahal jelas logika suatu bahasa sangat dipengaruhi oleh karakter budaya dan lingkungan pemakainya dan belum tentu sesuai bagi pengguna bahasa yang berbeda.

Konsep al-Syāfi'ī tentang Sunnah seperti di atas sangat berpengaruh terhadap model pemahaman Sunnah sekaligus dalam pembentukan corak hukum Islam di masa berikutnya. Pemahaman Sunnah dengan penekanan pada *qaidah lughawiyah* yang ditawarkannya, pada satu sisi semakin mengokohkan dominasi kelompok *ahl al-ḥadīṣ* yang cenderung tekstualis, namun pada saat bersamaan justru memperlemah kecenderungan rasional dan kontekstual yang diwakili oleh kelompok *ahl al-ra'yi*. Realitas ini terlihat dalam literatur uṣūl al-fiqh klasik yang pembahasannya lebih banyak berfokus pada pencarian makna lafal dan implikasi petunjuk yang dikandungnya.

Pemahaman Sunnah dengan pendekatan yang cenderung tekstual atau *bayāni* memang lebih praktis, untuk tidak mengatakan pragmatis, dan siap pakai dalam menjawab persoalan sederhana sehari-hari, namun dalam perkembangan jangka panjang, pendekatan ini ternyata dirasakan sulit untuk merespon realitas sosial dan politik umat Islam yang terus berubah dengan cepat. Berbagai persoalan baru yang selalu bermunculan membutuhkan ketetapan hukum secara lebih dinamis, kreatif dan inovatif.

Oleh karena itu, pada abad-abad pertengahan mulai terjadi pergeseran pemahaman. Al-Syātibi misalnya menawarkan metode *istiqrāi* (induktif) atau al-Qarāfi mengajukan konsep tiga klasifikasi perilaku Nabi. Walaupun demikian, konsep pemahaman yang mereka tawarkan masih tidak dapat melepaskan diri dari metodologi hermeneutika klasik yang literal dan terikat oleh dunia teks. Oleh karena itu, pemikiran hukum Islam yang mereka tawarkan tidak banyak bergeser dari struktur fundamental pemikiran sebelumnya sehingga sulit untuk menjawab berbagai perubahan sosial yang cepat dalam masyarakat Islam.

Memasuki era modern, umat Islam dihadapkan kepada tantangan ganda. Di satu sisi harus berjuang melepaskan diri dari kolonialisme untuk kemudian berusaha mengejar ketertinggalan melalui modernisasi, sedangkan di sisi lain harus menerima dampak modernisasi tersebut dengan masuknya ide-ide pembaharuan serta budaya Barat modern seperti egaliterianisme, sekularisasi, dan isu-isu gender. Nilai dan tatanan yang terkandung dalam modernitas ini jauh berbeda dari suasana era klasik atau abad tengah ketika konsep hukum Islam dirumuskan atau ketika Sunnah sebagai sumber hukum ditetapkan. Masuknya berbagai nilai ini membawa perubahan mendasar dan drastis terhadap norma maupun struktur tradisi dalam masyarakat muslim yang telah mapan, baik sosial, politik maupun budaya. Perubahan yang cepat itu menyebabkan terjadinya kesenjangan antara teori hukum Islam yang telah dianggap stabil dan realitas sosial dan politik yang terus berubah. Bahkan lebih mendasar lagi, perubahan itu telah mendorong terjadinya anomali dalam hukum Islam, baik teori maupun materi, karena konsep-konsep yang ditawarkan tidak mampu memberikan jawaban yang relevan dan kontekstual terhadap persoalan hukum yang dihadapi di dunia modern.

Dihadapkan dengan realitas demikian, maka reformasi hukum merupakan salah satu cara yang mutlak harus dilakukan agar dapat menyelesaikan krisis pemikiran dan keterbelakangan umat Islam. Pembaruan hukum dimaksud tentu harus berangkat dari upaya memahami secara tepat teks-teks yang menjadi sumber hukum itu sendiri, yaitu terutama teks Sunnah Nabi. Persoalan Sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam penting dikaji sebab memang Sunnah merupakan sumber terbanyak dalam menyediakan materi hukum Islam, lebih detil, operasional, dan banyak dirujuk oleh kalangan ahli hukum Islam masa lalu. Selain itu, al-Sunnah juga menjadi wilayah paling kontroversial antara perspektif optimis dan pesimis terhadap nilai relevansinya pada masa modern.

Dalam kerangka upaya tersebut, Syah Walī Allāh al-Dahlawī (w. 1762 M) dari kalangan modernis awal misalnya, telah membedakan antara *Sunnah Risālah* dalam bidang hukum dan ibadah yang harus diikuti, dan *Sunnah non Risālah* dalam kehidupan praktis sehari-hari yang tidak mengikat. Konsep serupa kemudian juga dikemukakan oleh Mahmud Syaltūt, seorang modernis abad ke-21 M. Namun konsep pemahaman Sunnah yang mereka kemukakan ternyata tidak berimplikasi kepada pembaruan hukum Islam yang esensial fundamental melainkan bersifat partikular prosedural. Pemikiran hukum yang dihasilkan tidak banyak bergeser dari nuansa pemikiran klasik, bersifat tambal sulam atau hanya berkuat dalam wilayah persoalan hukum yang praktis, eksklusif dan berlaku internal bagi umat Islam. Konsep demikian tentu tidak siap merespon tantangan modernitas sehingga mengalami kegamangan ketika berhadapan dengan persoalan kontemporer yang serba pluralistis dan belum ada pada zaman Nabi atau pada era ketika Sunnah diformulasikan dalam bentuk ḥadīś. Hal ini tentu saja tidak banyak membantu dalam memberikan kontribusi perubahan atau menciptakan solusi terhadap problem besar dan serba kompleks yang dihadapi umat Islam sekarang.

Menghadapi problematika tersebut, di kalangan pemikir Islam kontemporer muncul upaya keras untuk mereformasi hukum Islam yang secara eksklusif dilakukan dengan memahami dan mengkonsep ulang Sunnah Nabi yang menjadi salah satu sumber esensial hukum Islam tersebut. Di antara pemikir muslim terkemuka saat ini adalah Muhammad Syahrur. Sosok Syahrur merupakan representatif pemikir muslim yang ingin menampilkan wajah Islam modern dengan tetap berpijak pada sumber pokok Islam itu sendiri yakni al-Qur'an dan Sunnah serta khazanah klasik.

Muhammad Syahrūr, seorang pemikir Islam yang lahir pada tahun 1931 di Siria, mengemukakan pemikiran keislaman yang unik sekaligus kontroversial terutama dalam menafsirkan Sunnah. Menurutnya, dasar asasi hukum Islam memang adalah al-Qur'an dan al-Sunnah dan bukan al-Qur'an dan al-Hadīś. Nabi berijtihad untuk mentransformasi aturan-aturan yang mutlak dari wahyu al-Qur'an menjadi aturan-aturan yang nisbi dan aplikatif yaitu Sunnah Nabi. Sunnah yang merupakan hasil ijtihad Nabi ini harus dipahami sebagai metode beliau untuk membangun sistem hukum sesuai dengan kondisi waktu dan tempat di mana beliau hidup. Dengan demikian, sunnah tidak dipahami sebagai aturan hukum yang universal, permanen dan abadi. Walaupun Sunnah Nabi sering menjelaskan berbagai ketentuan hukum yang muncul dari kasus-kasus spesifik dan unik, namun Sunnah Nabi pada prinsipnya tetap harus dipahami sebagai sumber metodologis dan bukan sumber hukum praktis yang sudah jadi untuk diamalkan di mana saja atau kapan saja. Oleh karena itu, yang harus diambil dan ditiru dari Sunnah Nabi bukan aturan-aturan praktis di dalamnya tetapi metode Nabi dalam berijtihad menetapkan aturan-aturan tersebut. Dengan demikian, makna mengikuti Sunnah Nabi adalah mengikuti metode ijtihadnya dalam penetapan hukum sesuai dengan situasi zaman, walaupun hasil ijtihad itu sendiri berbeda

Knosep sunnah yang ditawarkan oleh Syaḥrūr di atas jelas berimplikasi pada kesimpulan bahwa Sunnah Nabi bukan wahyu melainkan ijtihād semata. Implikasi selanjutnya adalah bahwa apa-apa yang telah diputuskan oleh Nabi pada abad ke-7 M di Jazirah `Arab bukanlah aturan yang telah final, yang terakhir atau sebagai pilihan satu-satunya, melainkan hanya sebagai alternatif sementara untuk masa itu sesuai dengan tantangan historisitas yang terjadi.

Atas dasar konsep di atas, maka Sunnah hanya mengikat orang-orang yang semasa dengan Nabi, sedangkan bagi orang-orang yang hidup sesudahnya harus melakukan ijtihād kembali sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Nabi dalam lingkaran *ḥudūd* yang telah ada. Makna mengikuti Sunnah Nabi ialah dengan mengikuti pola ijtihādnya, dan bukan mengikuti bentuk praktis Sunnah Nabi. Inilah yang dinamakan mentaati Sunnah dan inilah makna dari mencontoh Nabi sebagai teladan yang baik (*uswah ḥasanah*). Pemahaman ulama masa lalu tentang aturan-aturan yang diklaim berasal dari Sunnah tidak harus mengikat masyarakat muslim modern, bahkan pemahaman generasi belakangan bisa lebih baik dari generasi yang sebelumnya karena peradaban kehidupan moderen lebih tinggi.

Oleh karena konsep dan metodologi pemahaman Sunnah Nabi yang ditawarkan Syaḥrūr di atas menimbulkan implikasi besar berupa perubahan mendasar dalam penafsiran al-Qur'an dan cara mengikuti Sunnah Nabi serta penetapan hukum, maka banyak penilaian positif dan negatif tertuju kepadanya. Di samping diakui sebagai pemabaharu yang dapat memajukan peradaban Islam, Syaḥrūr juga ditimpa banyak kritikan dan tuduhan yang menyebutnya sebagai orang yang anti ḥadīṣ dan anti Sunnah. Untuk maka Syaḥrūr menyatakan dirinya bukan seperti yang dituduhkan orang. Prasangka demikian menurut Syaḥrūr tidak benar dan tidak beralasan, karena justru yang diperjuangkannya adalah mengajak

orang untuk kembali kepada Sunnah Nabi. Cara kembali tersebut ialah dengan cara memahami ulang ḥadīṣ Nabi, mengkritisi sejarah proses penyusunannya, dan mengkaji ulang isinya secara penuh.¹

Tujuan yang ingin diperoleh dalam tulisan ini adalah untuk mengetahui berbagai tantangan modernitas yang mengharuskan umat Islam mengkaji ulang dan memahami kembali posisi Sunnah sebagai sumber hukum Islam di era modern serta berbagai dinamika pemikiran di dalamnya. Tulisan ini juga ingin menemukan dasar-dasar pemikiran Syaḥrūr dalam memahami kembali Sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam. Selain itu, tulisan ini akan menguji secara kritis berbagai implikasi dan konsekuensi dari perbedaan metodologi pemahaman Sunnah yang ditawarkan oleh para pemikir dalam merespon beberapa persoalan hukum kontemporer. Dengan demikian hasil dari tulisan ini diharapkan dapat menjadi kontribusi dalam menemukan formulasi hukum Islam yang tepat dan kontekstual serta mampu menjawab persoalan umat Islam di dunia modern.

Dalam kerangka teori dan tata urutan sumber hukum Islam, Sunnah Nabi menempati posisi kedua di bawah al-Qur’ān. Dalam posisi demikian, Sunnah Nabi difungsikan sebagai sumber komplementer yang menjelaskan atau menjabarkan al-Qur’ān. Dengan demikian, Sunnah Nabi merupakan cabang (*furū’*), sedangkan al-Qur’ān menjadi pokok (*uṣūl*).

Untuk melihat suatu pola pemahaman secara mendalam, tentu harus dikaji lebih dahulu model dan pola berpikir yang digunakan seseorang. Kant menunjukkan, sebagaimana dikutip Amin Abdullah, ada dua bangunan keilmuan manusia secara fundamental. Ada yang berada dalam wilayah “rasionalisme” dengan konsep-konsep yang bersifat *a priori* dan berdasarkan

¹Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Tauzī’ wa al-Nasyr, 1991), h. 554.

asumsi-asumsi, dan ada yang dalam wilayah “empirisme” dengan konsep-konsep yang dirumuskan secara *a posteriori* dan berdasarkan praksis atau pengujian.² Wilayah rasionalisme disusun berdasarkan kekuatan atau kebenaran logika, dan karena itu bersifat deduktif, sedangkan empirisme adalah berdasarkan pengalaman dan kekuatan panca indera, dan karena itu bersifat induktif.

Struktur bangunan pemikiran di atas menunjukkan bahwa pemahaman yang tepat atas suatu teks, tidak cukup hanya dengan mengandalkan satu model atau pola, dengan menafikan pola yang lain. Kerangka pemahaman di atas harus dipahami untuk melihat letak suatu pemikiran dan implikasi yang ditimbulkannya.

Pada umumnya, perkembangan pemikiran dalam Islam, tidak terkecuali dalam studi pemahaman Sunnah Nabi dan hukum Islam, lebih sering diwarnai pola pikir *rasionalis* yang *tekstual*. Maksudnya, pemikiran hukum Islam dalam lingkup ini lebih banyak dibangun atas dasar logika kebahasaan. Dalam disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* misalnya lebih banyak dikaji dari aspek bahasa atau *qāidah lughawiyah*, dan hanya sedikit menyentuh wilayah praksis-empiris. Kaidah-kaidah penggalan (*istinbāṭ*) hukum selalu bertumpu pada persoalan lafaz yang ‘*ām*, *khās*, *muṭlaq*, *muqayyad*, dan lain-lain. Sedangkan metode penemuan hukum yang berangkat dari kebiasaan atau tradisi aktual, seperti *al-‘urf*, jarang digunakan. Kalaupun ada, maka lingkupnya dibatasi dengan kaidah “*sepanjang tidak bertentangan dengan aturan yang terdapat di dalam teks yang pasti*”. Apa yang dimaksud dengan “aturan” di sini tidak lain merupakan pemahaman yang telah jelas berdasarkan kaidah kebahasaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kandungan materi hukum Islam klasik lebih banyak berbicara dunia “ideal” dari pada mengkaji realitas manusia muslim sekarang.

²Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam *Tradisi, Kemoderenan, dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, editor Johan Hendrik Meuleman (Yogyakarta: LkiS, 1996) cet. II, h. 6

Dengan menggunakan konsep Muḥammad ‘Ābid al-Jābiri tentang tradisi, maka Sunnah Nabi, baik yang terungkap secara eksplisit maupun implisit, merupakan bagian dari warisan tradisi Islam masa lalu. Semua elemen Islam yang masih hidup sampai saat ini merupakan bagian dari tradisi dalam Islam. Menurutnya, tradisi atau *al-turās* secara umum adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, baik masa lalu yang masih dekat atau yang telah jauh.³

Apa yang dinamakan sebagai himpunan ḥadīṣ tidak lain adalah rekaman realitas tradisi keislaman yang dibangun oleh Rasul dan para sahabatnya. Oleh karena itu, pemahaman teks ḥadīṣ atau Sunnah yang ditarik dan dipisahkan dari asumsi-asumsi sosial sangat mungkin akan mengalami distorsi informasi atau bahkan salah paham. Dengan demikian, harus ada kreativitas pemahaman yang dikembangkan terus-menerus terhadap Sunnah. Jika Sunnah tetap dipahami seperti dalam model konsep klasik di saat Sunnah itu dirumuskan, maka ajaran Sunnah Nabi lambat-laun akan tertinggal oleh perubahan sosial yang cepat. Oleh karena itu, ide-ide Sunnah harus dikembangkan dengan lebih luas dan terus-menerus, sedangkan teksnya harus diinterpretasi secara lebih dinamis dan kreatif.

Setiap tradisi selalu mengalami transformasi sesuai dengan tantangan dan keadaan yang dihadapi. Sunnah Nabi, sebagai bagian dari tradisi, secara tekstual memang tidak mengalami perubahan tetapi pemahaman dan konteks aplikasinya bisa dinamis atau terus berubah. Interpretasi yang statis atas tradisi, yang tidak mampu berdialog dan mengakomodasi semangat modernitas, sulit untuk dikembangkan bahkan lambat laun akan menjadi simbol tanpa makna dan fungsi yang signifikan.

³Muḥammad ‘Ābid al-Jābiri, *al-Turās wa al-Hadāsah; Dirāsah wa Munāqasyah* (Beirut: Markaz al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1991), h. 45.

Jika ditarik ke dalam pendekatan hermeneutis, suatu teks masa lalu hanya dapat dipahami secara tepat dan inovatif dengan pemahaman teks dan konteks. Sebuah tradisi akan mati, kering dan stagnan, jika tidak dihidupkan terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Masing-masing dari tiga elemen pokok hermeneutika, yaitu pengarang, teks dan pembaca, memiliki dunia sendiri sehingga hubungan antara ketiganya harus bersifat dinamis, dialogis dan terbuka. Tanpa adanya wacana yang terbuka dan dinamis maka sebuah tradisi akan kehilangan substansi.⁴

Kebutuhan terhadap pendekatan seperti ini semakin terasa jika dihadapkan kepada teks-teks Sunnah, karena pada dasarnya Sunnah berfungsi sebagai penafsiran Nabi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dalam merespon persoalan-persoalan di masanya. Oleh karena itu, penafsiran Nabi sangat situasional dan kontekstual serta terkait erat dengan setting waktu dan tempat ketika itu. Amin Abdullah, ketika mengomentari pemikiran Mohammed Arkoun, menekankan keharusan memahami aspek “ruang” dan “waktu” ini untuk memperoleh pemahaman Islam yang tepat. “Ruang” yang dimaksud adalah muatan lokal partikular, yang ikut mewarnai keberagaman dan keberadaan Islam di mana pun. Sedangkan “waktu” adalah sejarah peradaban era klasik-skolastik maupun modern yang telah diukir oleh sejarah manusia muslim.⁵

Oleh karena itu, Sunnah Nabi membutuhkan kajian dengan pendekatan interdisipliner. Di antara bagian terpenting dalam mengkaji Sunnah Nabi adalah memahami sejarah Rasul, karena sangat membantu dalam memahami teks Sunnah secara lebih obyektif. Jadi, memahami Sunnah adalah persoalan bagaimana memahami teks Sunnah hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami,

⁴Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Truth and Method* dalam berbagai edisi (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975), p. 29.

⁵Amin Abdullah, *ibid*, h. 17.

ditafsirkan dan didialogkan dalam rangka merespon realitas sosial saat ini.⁶

Dalam kerangka pemahaman kontekstual ini, al-Jabiri lebih jauh menyatakan bahwa tradisi harus dikaji secara ilmiah menurut batasan obyektifitas dan rasionalitas yang maksimal. Obyektivitas atau *mauḍu'iyah*, artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya dan ini berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Adapun rasionalitas atau *ma'qūliyah* adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita atau mempertautkannya dengan keberadaan kita saat ini. Dengan dua metodologi tersebut maka tradisi diperlakukan sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri, baik pada dataran problem teoritis, kandungan kognitis maupun substansi ideologis. Walaupun demikian, pada saat yang sama, tradisi tersebut harus diperlakukan sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaan kita sendiri, yaitu dengan memposisikan tradisi sebagai sebuah obyek yang dapat relevan dengan masa kita. Hal ini memungkinkan kita untuk dapat menggantikan posisinya atau memodifikasinya secara kreatif dan dinamis dari pada membiarkannya menggantikan posisi kita secara langsung dalam merespon berbagai realitas.⁷

Langkah pembebasan dari otoritas yang mengungkung harus diikuti dengan dekonstruksi, yaitu dengan merombak sistem relasi struktur yang baku dan beku menjadi non struktur yang berubah dan cair, mengubah yang mutlak menjadi relatif, yang a historis menjadi historis dan yang absolut menjadi temporal.⁸ Dengan demikian, merumuskan kerangka pendekatan yang tepat dalam memahami tradisi merupakan langkah pertama yang harus dilakukan sebagai dasar untuk membangun hukum Islam yang

⁶Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 137.

⁷Al-Jābiri, *ibid*, h. 27-9

⁸*Ibid*, h. 30

mampu merespon tantangan modernitas.

Dalam upaya membangun hukum yang ideal seperti di atas, muncul dua tren kontemporer, yaitu *tekstual* dan *kontekstual* atau *literal* dan *substansial* dalam memahami kandungan ajaran Sunnah Nabi.⁹ Model pertama lebih dikenal sebagai aliran pemikiran yang cenderung melihat semua perilaku Nabi sebagai *ma'sūm* atau sebagai bagian dari wahyu yang absolut dan transenden serta lepas dari dimensi historis-empiris. Sunnah Nabi, bagi mereka, lebih dipahami secara praktis sebagai sumber hukum materi yang tertulis. Kecenderungan tekstual ini banyak dianut oleh kalangan tradisional.

Model kedua yang lebih menekankan dimensi empiris-historis memang melihat sebagian Sunnah yang berupa ibadah ritual sebagai wahyu, tetapi sebagian besar tindakan Nabi lebih merupakan hasil *ijtihād*, yang relatif, bisa benar atau salah. Bagi kalangan ini, suatu kebijakan ditempuh oleh Nabi karena dianggap sebagai alternatif terbaik pada masanya. Dengan demikian, Sunnah tersebut tidak harus selalu diikuti pada setiap waktu atau tempat, melainkan dapat dimodifikasi atau ditransformasi sesuai dengan tantangan kondisi yang ada. Sunnah Nabi, bagi mereka, lebih dipahami secara filosofis sebagai sumber hukum yang berpola umum dan substansial. Kecenderungan substansial ini banyak dianut oleh kalangan modernis.

Munculnya dua model pemahaman Sunnah seperti di atas merupakan konsekuensi langsung dari model pembaruan hukum yang dipilih. Secara metodologis, pembaruan hukum Islam memang dijalankan melalui *ijtihād* yang telah mendapat legitimasi teologis dan historis. Perbedaan dalam melihat akar penyebab kemunduran pemikiran Islam menyebabkan perbedaan dalam memilih pola

⁹Tipologi seperti ini dapat ditemukan dalam banyak tulisan tentang studi hukum Islam atau *ḥadīṣ* Nabi. Misalnya dalam sebuah buku karya M. Syuhudi Ismail yang berjudul *Pemahaman Hadīṣ antara Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996)

pembaruan, sekaligus dalam merumuskan lingkup otoritas *ijtihād* yang menjadi media aplikasi pembaruan tersebut.

Pada umumnya ada dua bentuk pembaruan yang dominan, yaitu antara pihak yang lebih menekankan *taṭbīq al-syarī'ah* dan yang lebih mengedepankan *tajdīd al-fahm*,¹⁰ atau antara yang berpola *ijtihād tradisional* dan *ijtihād liberal*.¹¹

Kelompok pertama memandang kemunduran umat Islam disebabkan oleh sikap dan perilaku mereka yang telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni yang terdapat dalam al-Qur'ān dan yang telah dipraktekkan Nabi maupun generasi *al-salaf al-ṣālih*. Kalangan ini umumnya berkeyakinan Islam pada masa Rasul dan sahabat sebagai puncak ideal dan model yang telah final. Perkembangan Islam pada masa-masa sesudahnya, baik berupa pemikiran maupun realitas, dianggap menurun, mengalami dekadensi bahkan korup. Dengan kata lain, kehidupan era modern harus mengaca dan dikembalikan kepada era klasik yang dianggap ideal. Oleh karena itu, pembaruan hukum Islam diartikan sebagai upaya kembali kepada penerapan al-Qur'ān dan al-Sunnah secara murni dan konsekuen sebagaimana yang dipraktekkan oleh Nabi dan sahabat pada abad ke-7 M. Pola *tatbiq* pada umumnya cenderung mengambil pendekatan teologis normatif dan doktriner skripturalis sehingga kurang memperhatikan aspek sosio historis maupun dimensi kultural dari suatu tradisi.

Model interpretasi yang tekstual terhadap tradisi, seperti teks Sunnah, memang merupakan karakter umum dan dominan dalam teori hukum Islam di era modern maupun era sebelumnya. Teks

¹⁰Tipologi seperti ini dikemukakan oleh antara lain Amin Abdullah lewat sebuah makalah berjudul "Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia" yang dimuat dalam buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Munawwir Syazali* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995) h. 537-554, juga dikemukakan oleh Abdul Mun'im dalam tesisnya yang berjudul *Hermeneutika Islam dalam Pentas Pemikiran Global* (Jakarta: PT Rajawali Press, 1998) h. 114

¹¹Kategori pola *ijtihād* seperti ini dikemukakan antara lain oleh M. Atho' Muzhar. Lihat bukunya, *Membaca Gelombang Ijtihād; antara Liberasi dan Tradisi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)

suatu sumber hukum lebih banyak ditafsirkan secara literal untuk mendapatkan efek yang dapat diterapkan secara langsung atas kasus-kasus yang terjadi, sedangkan *ijtihad* sebagai media pembaruan memang selalu didengungkan namun ruang geraknya terbatas hanya pada persoalan baru atau lama yang belum diatur secara definitif dalam nash al-Qur'an atau Al-Sunnah. Oleh karena itu, perubahan-perubahan tertentu memang dilakukan namun lebih bersifat parsial-partikular sehingga tidak banyak beranjak dari pola pikir abad tengah. Pola penafsiran dengan tren seperti ini, dalam perjalanan aplikasinya, tentu cenderung monolitik dan tidak banyak mengalami pergeseran yang dinamis.

Sementara pola *tajdid* pada kelompok kedua cenderung mengambil pendekatan kontekstual yang empiris dan induktif. Oleh karena dalam memahami suatu teks tidak terikat secara harfiah melainkan lebih mendekatinya secara rasional-kontekstual maka mereka juga dikenal sebagai pemikir muslim liberal. Mereka meninggalkan prinsip-prinsip hukum yang telah dikembangkan oleh fuqaha' klasik tradisional. Teks wahyu oleh mereka dipahami secara tekstual dan kontekstual sehingga penafsirannya tidak literalis melainkan lebih kepada semangat dan tujuan yang ada di balik bahasa khusus dari teks-teks wahyu tersebut. Pembaruan atau *ijtihad* bagi mereka tidak terbatas pada masalah yang belum diatur dalam al-Qur'an atau Sunnah, tetapi juga dapat dilakukan terhadap ketentuan-ketentuan nash yang telah pasti dan tegas (*qaṭ'i*) dalam keduanya. Substansi persoalan maupun solusi yang diberikan oleh teks al-Qur'an dan al-Sunnah selalu dapat diberikan penafsiran ulang sejalan dengan tantangan situasi dan kondisi yang terus muncul.

Pemahaman teks dalam model kedua memang lebih filosofis dengan kajian mendalam, karena teks tidak dipahami secara *taken for granted* yang dapat diterapkan dalam segala sisi

dan lokasi kehidupan. Walaupun demikian, gerak pemahaman seperti ini lebih fleksibel dan dinamis serta kondusif dengan realitas umat Islam.

Sebagaimana dinyatakan Wael B. Hallaq, puncak keberhasilan suatu metodologi hukum yang ditawarkan tidak hanya bergantung kepada integritas intelektual dan tingkat kecerdasan dalam berteori, tetapi juga pada kemungkinan diaplikasikannya metodologi tersebut dalam konteks sosial.¹² Ini menunjukkan bahwa teori yang baik adalah yang relevan dengan konteks yang ada.

Konsep tradisi Islam yang dikemukakan oleh al-Jābiri, teori hermeneutika, tipologi pemahaman ḥadīṣ serta pembaharuan hukum seperti dikemukakan di atas dapat dijadikan landasan untuk menilai kelebihan dan keterbatasan konsep pemahaman Sunnah yang ditawarkan oleh seorang tokoh pada saat ini. Dengan kerangka teori seperti di atas dapat pula dipilih bentuk pemahaman Sunnah yang tepat di era modern serta bagaimana mengaplikasikannya dalam kerangka membangun hukum Islam kontemporer.

Secara umum, persoalan tentang bagaimana memahami Sunnah Nabi secara tepat dan relevan bukanlah suatu bidang kajian yang baru muncul atau baru populer pada masa belakangan ini. Problematika yang berkenaan dengan cara menafsirkan suatu Sunnah atau masalah yang terkait telah menjadi perhatian khusus para ilmuwan muslim sejak era klasik.

Dalam beberapa bagian metodologi kritik ḥadīṣ atau *manhaj naqd al-ḥadīṣ*, persoalan ini telah menjadi salah satu langkah penting dalam penentuan kualitas *matan* suatu ḥadīṣ. Dalam disiplin ‘ulum al-ḥadīṣ tradisional selalu ditemukan banyak cabang keilmuan yang mendukung metodologi pemahaman ini, misalnya ‘ilm *asbāb wurūd al-ḥadīṣ* dan ‘ilm *al-nāsikh wa al-mansūkh*.

¹²Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 254.

Kajian tentang bagaimana melihat kedudukan Sunnah dalam hukum Islām, dan secara otomatis inheren dengan studi tentang bagaimana memahami Sunnah tersebut, dapat dipastikan merupakan salah satu kajian terpenting dan tidak terpisahkan dalam setiap penulisan literatur teori hukum Islām sejak masa klasik Islām sampai saat ini. Oleh karena itu, cukup banyak ditemukan literatur yang khusus memuat Sunnah sekaligus mengkaji doktrin-doktrin hukum di dalamnya, seperti kitab *Bulūgh al-Marām ‘an Adillah al-Ahkām*.

Dari sekian banyak literatur disiplin ‘ulum al-ḥadīṣ maupun uṣūl al-fiqh tersebut, bahkan yang ditulis dalam dunia pemikiran Islām kontemporer sekalipun, sangat jarang yang menganalisa persoalan spektrum perkembangan metodologis bagaimana memahami Sunnah secara tepat dan relevan sebagai sumber hukum, dan lebih jauh lagi bagaimana implikasinya dalam membangun hukum Islām yang kontekstual saat ini. Beberapa kajian yang telah dilakukan oleh para ilmuwan, baik muslim maupun non muslim, berkenaan dengan pemahaman Sunnah Nabi, antara lain dilakukan oleh Daniel T. Brown, lewat bukunya *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Nizar Ali dalam risetnya yang berjudul *Hermeneutika dalam Tradisi Keilmuan Ḥadīṣ; Studi tentang Tipologi Pemahaman Ḥadīṣ*, Muḥammad Asad telah membahas persoalan pemahaman ini dalam artikelnya yang berjudul *Social and Cultural Realities of Sunnah*, Ahmad Hassan dengan artikelnya yang berjudul *Sunnah as A Source of Fiqh* yang dimuat dalam jurnal *Islamic Studies*, John Burton ketika mengkaji Sunnah pada salah satu bagian penelitiannya yang berjudul *The Sources of Islāmic Law*, Mustafā al-Sibā’i dalam bukunya *al-Sunnah wa Makānatuhā Fi al-Tasyrī’ al-Islāmi*. Hal serupa juga dilakukan oleh ‘Abd al-Mun’im al-Namirī lewat karyanya *al-Sunnah wa al-Tasyrī’*, Akh. Minhaji dalam bagian tertentu dari artikelnya yang berjudul “Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam; Penafsiran Baru tentang Minoritas Non Muslim”, M. Syuhudi Ismail dalam bukunya

Pemahaman Hadīś antara Tekstual dan Kontekstual. Jika ditarik lebih jauh ke belakang, pada era Islam abad pertengahan, Jalal al-Din al-Suyuti telah mengkaji kedudukan Sunnah dalam bukunya *Miftāḥ al-Jannah fi al-Ihtijāj bi al-Sunnah*.

Tulisan ini dilakukan dalam dua langkah, yaitu (1) penentuan dan pengumpulan data serta sumbernya; dan (2) analisis data. Model yang digunakan dalam pengumpulan data adalah tulisan kepustakaan, berupa literatur tentang Sunnah Nabi maupun pemikiran hukum Islam. Sedangkan obyek tulisan ini difokuskan kepada pemikiran Yūsuf al-Qaradāwi dalam memahami kembali Sunnah Nabi sebagai dasar pembaruan hukum Islam ke arah yang modern dan kontekstual.

Data yang berkenaan dengan pemahaman Sunnah dari tokoh di atas diperoleh melalui sumber-sumber berupa literatur-literatur primer yang telah mereka tulis atau melalui sumber sekunder yang dihasilkan oleh penulis lain namun tetap dianggap sebagai sumber data yang valid. Karya ilmiah Yūsuf al-Qaradāwi yang dijadikan literatur pokok dalam tulisan ini adalah *Kaifa Natā'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, *al-Fatāwa al-Mu'āṣirah*, *Fiqh al-Ṣakāh*, dan *Fiqh al-Daulah*. Pemikiran beberapa tokoh lain juga dikutip dan dielaborasi namun hanya selintas dan sifatnya lebih banyak sebagai penjelasan lebih jauh atau justifikasi, baik terhadap posisi maupun kelemahan dan kekuatan dari pemikiran al-Qaradāwi.

Data yang berkaitan dengan tantangan dan model pembaruan hukum yang muncul dalam perkembangan pemikiran Islam dapat digali dari beberapa literatur mutakhir, di antaranya karya Wael B. Hallaq yang berjudul *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, buku *Islamic Legal Theory and The Appropriation of Reality* yang diedit oleh Aziz al-Azmeh, dan karya J. N. D Anderson *Islamic Law in The*

Teks-teks ḥadīṣ yang terdapat dalam tulisan ini dikutip dari sumber asli yaitu kitab-kitab koleksi ḥadīṣ seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan *Sunan al-Tirmizi*. Dalam tulisan ini juga dimanfaatkan kamus ḥadīṣ seperti *al-Mu'jam al-Mufahrās li Alfāẓ al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf* dan *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* maupun SD-ROM ḥadīṣ yang banyak beredar, khususnya yang terbit dalam versi *al-Bayān*, *al-Kutub al-Tis'ah*, maupun *Maktabah al-Alfiyah*. Metode ini digunakan hanya sebagai pelengkap untuk memudahkan dalam mencari dan sekaligus mengutip sumber primer suatu ḥadīṣ. Oleh karena titik fokus yang dikaji adalah metodologi pemahaman Sunnah sebagai sumber hukum, maka dalam tulisan ini tidak dikaji secara khusus metodologi kritik sanad maupun pemahaman ḥadīṣ tentang aqidah atau akhlak.

Data yang telah terkumpul diklasifikasi untuk selanjutnya dianalisa dengan metode komparatif. Untuk menguji pemikiran kedua tokoh secara kritis, dalam studi ini akan digunakan pendekatan filosofis. Berbagai kegiatan tersebut dituangkan secara lebih jelas dalam beberapa langkah analisis berikut ini.

Langkah pertama adalah mendeskripsikan kembali pokok-pokok pemikiran keduanya berkenaan dengan pemahaman Sunnah. Pemikiran kedua tokoh dikelompokkan sesuai dengan sub-sub persoalan yang secara rinci telah ditetapkan dalam rumusan masalah nomor 2 sebelumnya. Berbagai metodologi maupun pemikiran keIslaman keduanya lalu dikutip dan dikemukakan tanpa memberikan interpretasi tertentu atau penilaian lebih dahulu. Pembahasan ini juga dilengkapi dengan kajian historis tentang berbagai aspek kehidupan maupun pendidikan yang melatarbelakangi perbedaan pemikiran di antara keduanya.

Langkah kedua adalah melakukan studi metode pemahaman yang dikemukakan al-Qaradāwī. kajian ini dilakukan dengan

maksud untuk menggali dan menemukan titik temu pemikiran dalam mendefinisikan Sunnah maupun dalam memahami ketentuan hukum yang masih problematis yang terdapat di dalamnya. Kajian ini juga bertujuan untuk mencari perbedaan yang terdapat dalam pemikiran, baik yang bersifat konsepsi fundamental yang menjadi dasar metodologis pemikiran maupun yang bersifat teknik prosedural yang diaplikasikan dalam mengkaji makna suatu Sunnah. Dengan mengkaji perbedaan tersebut akan terlihat titik-titik kelemahan dan kelebihan dari keduanya.

Langkah ketiga adalah mengkaji secara filosofis implikasi dari metode pemahaman Sunnah yang ditawarkan oleh tokoh tersebut terhadap model pembaharuan hukum Islam dan dalam merespon isu-isu modern. Di sini diteliti apakah pembaharuan yang dikemukakan bersifat substansial fundamental ataukah prosedural partikular, dan juga apakah dapat mentransformasi teori hukum Islam yang ada untuk menjadi hukum yang kontekstual dan modern.

Selanjutnya, pada bagian akhir langkah ini diuji tingkat kemampuan formulasi hukum Islam yang dirumuskan dalam mengakomodasi persoalan-persoalan yang terkait dengan modernitas seperti demokrasi, feminisme dan hak asasi manusia. Dalam kajian filosofis ini ditempuh metode dialektika untuk menemukan kemungkinan adanya sintesis di antara pemikirannya dengan tokoh lain.

BAB II

OTORITAS SUNNAH NABI SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

.....

Perdebatan era modern tentang otoritas Sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam dan sumber otoritas keagamaan, sebenarnya sudah mulai terbentuk jauh pada masa-masa sebelum abad ke-19 M, yaitu pada masa awal sejarah Islam itu sendiri. Berbagai kontroversi persoalan di sekitar Sunnah, baik pada era klasik maupun modern, harus dipandang sebagai akibat logis dari upaya kaum muslimin untuk menyesuaikan doktrin dalam Sunnah dengan perubahan keadaan.

A. Era Klasik; Evolusi dan Konseptualisasi Sunnah

1. *Makna Sunnah*

Dalam bentuk kata benda, secara bahasa Sunnah berarti jalan setapak, perilaku, praktik, tindak tanduk, atau tingkah laku.¹³ Istilah Sunnah dengan pengertian seperti ini juga mengandung arti praktek normatif atau model perilaku, baik yang terpuji maupun yang tercela, baik dari individu atau kelompok atau masyarakat tertentu. Pengertian *Sunnah* yang bersifat umum ini misalnya ditemukan

¹³Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h. 8.

dalam sebuah ḥadīṣ Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dan lainnya,¹⁴ dari Jarīr ibn ‘Abd Allāh yang berbunyi:

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ
يُنْتَقَصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَمِثْلُ
وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ

Artinya: “Barang siapa membuat sebuah Sunnah yang baik dalam Islam maka ia akan memperoleh pahala Sunnah tersebut serta pahala orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya, tanpa mengurangi pahala orang-orang itu sedikit pun. Barang siapa membuat sebuah Sunnah yang buruk dalam Islam maka ia akan menerima dosanya dan dosa orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya, tanpa mengurangi dosa orang-orang itu sedikit pun”.

Dalam al-Qur’ān ditemukan enam belas kali pengulangan kata Sunnah atau kata lain yang memiliki satu akar kata dengannya. Pemakaian kata Sunnah tersebut terutama digunakan dalam dua konteks, namun sedikitpun tidak terkait dengan Sunnah Nabi, yaitu (1) sebagai *Sunnah al-Awwalīn* berupa peringatan agar mengindahkan “Sunnah-Sunnah” orang-orang terdahulu, misalnya yang terdapat dalam Q.S. al-Nisā’ ayat 26, Q.S. al-Anfāl ayat 38, dan (2) sebagai pola-pola perlakuan Allāh atas manusia yang dalam al-Qur’ān disebut *Sunnat Allāh*, misalnya terdapat dalam Q.S. al-Aḥzāb ayat 62, dan Q. S. al-Mukmin ayat 85.

Dalam al-Qur’ān sering digambarkan tentang ucapan mereka dengan ungkapan “*wā wajdnā ‘alaihi ābānā*”.¹⁵ Tradisi ini diikuti dengan ketat karena dianggap sebagai norma. Dalam konteks ini

¹⁴Muslim ibn Hajjāj al-Qusyairī, selanjutnya disingkat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Semarang: penerbit Nur Asia, tt), juz I, bab zakat no.69. Abū Abdillāh Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978), juz iv, h. 357.

¹⁵Ungkapan seperti ini terdapat misalnya dalam Q.S. al-Māidah: 107 dan al-A’rāf : 27.

seorang penyair Arab jahiliyah yang terkenal pernah mengatakan dalam karya populer bernama *al-Mu'allaqāt al-Sab'ah* sebagai berikut:

من معسرنت لهم أبائهم ولكل قوم سنة وإمامها¹⁶

Artinya: Di antara kelompok itu ada yang telah dibuatkan tradisi oleh nenek moyang mereka, dan setiap kaum ada tradisi dan pemimpinnya.

Dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam ini, tindakan pemutusan adat istiadat lama dan praktek yang telah mapan dianggap sebagai hal tercela. Penyimpangan atau keterputusan Sunnah dikenal sebagai bid'ah (*inovasi*). Dalam pengertian demikian maka bid'ah merupakan anti tesis atau lawan dari Sunnah.¹⁷

Oleh karena bersifat mengikat, maka istilah Sunnah selalu mengandung unsur normatif, baik ketika digunakan dalam pengertian praktek tradisi maupun perilaku individu. Dalam literatur keislaman masa awal banyak ditemukan ilustrasi yang menunjukkan kenormatifan nilai Sunnah ini. Sebagai contoh misalnya tindakan Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm (wafat 182 H) yang pernah memperingatkan khalīfah agar menghidupkan kembali Sunnah dari orang-orang yang berbudi, karena menurutnya tindakan tersebut merupakan suatu kebajikan yang abadi dan tidak pernah lenyap.

Pengertian Sunnah sebagai tradisi yang telah mengakar dan

¹⁶Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj* (Kairo: Maṭba'ah al-Salafiyah, 1352 H), h. 33.

¹⁷Ulama ḥadīṣ (tradisionis) menggunakan istilah sunnah sebagai lawan dari bid'ah dengan berdasarkan kepada beberapa sabda Nabi SAW, antara lain "*Barang siapa membuat sesuatu yang baru dalam urusan agama kami maka itu tertolak*". Lihat; Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1983), juz I, h. 17. Oleh karena itu, seseorang dikatakan sebagai "*pengikut sunnah*" jika ia melakukan praktek-praktek keagamaan yang sesuai dengan yang dilakukan oleh Nabi SAW, sebaliknya seseorang dikatakan "*pelaku bid'ah*" jika ia melakukan atau membuat sesuatu yang tidak ada contohnya dari Beliau.

sebagai sumber penting dari Islam terus berlanjut dalam kehidupan umat Islam pasca Nabi Saw. Misalnya khalifah ‘Umar ketika mengangkat beberapa gubernur di beberapa daerah berkata pada mereka agar mengajarkan agama dan Sunnah Nabi kepada mereka, atau memanfaatkan Sunnah yang telah berlaku mapan dalam masyarakat.¹⁸ Sunnah yang dimaksud dalam instruksi ‘Umar ini tidak lain adalah tradisi yang telah mengakar dalam masyarakat sebelum Islam masuk ke daerah tersebut.¹⁹

2. Evolusi Konsep Sunnah

Dalam doktrin hukum Islam, istilah Sunnah biasanya digunakan untuk menunjukkan praktek normatif yang telah dicontohkan oleh Rasulullah, dan ini biasa dinamakan sebagai Sunnah Nabi atau disingkat sebagai *al-Sunnah*.

Dalam studi historis perkembangan hukum Islam terlihat perkembangan konsep Sunnah yang dinamis dan evolusi. Pada masa awal Islam, ketika Rasul Saw masih hidup, Sunnah juga untuk menunjukkan kesesuaian tindakan para sahabat dengan tindakan Rasul. Segala perkataan dan perbuatan Rasul merupakan hukum yang menjadi pedoman bagi kelurusan segala tindakan mereka.

Ketika Rasul Saw wafat, ruang lingkup Sunnah mengalami perkembangan baru. Perilaku dan pendapat para sahabat lambat laun dipandang sebagai contoh ideal atau Sunnah pula oleh generasi berikutnya.²⁰ Perkembangan ini memperluas ruang lingkup Sunnah dan telah memberikan satu kandungan baru ke dalamnya. Sebagai contoh yang jelas dari evolusi awal ruang lingkup Sunnah ini adalah tindakan ‘Umar ibn al-Khaththāb yang menetapkan hukuman

¹⁸Abū Yūsuf, *op cit*, h. 14. Lihat pula Muḥammad Muṣṭafa al-A’ẓāmi, *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi*, alih bahasa Ali Mustafa Ya’qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994) h. 33-4. Lihat juga; Minhaji, *op cit*, h. 17-29.

¹⁹*Ibid*, h. 29.

²⁰Ahmad Ḥasan, *op cit*, h. 83.

cambuk 100 kali atau 80 kali atas peminum minuman keras (*khamar*). Padahal di masa Rasul mereka dijatuhi hukuman cambuk sebanyak 40 kali. Tindakan ‘Umar seperti di atas oleh umat Islam pada masanya juga dijadikan sebagai Sunnah. Untuk menanggapi, maka ‘Amr ibn al-‘Āsh datang dan bertanya: “jika Engkau memperkenalkan hukuman seperti ini kepada gubernurmu, maka hal ini menjadi sesuatu yang berlebihan bagi mereka dan akan menjadi *Sunnah* pada masa-masa yang akan datang”.

‘Amr juga menyatakan:

انكم ايها الرهط ائمة يقتدى بكم الناس والله لو فعلتها كانت سنة²¹

Artinya: *Sesungguhnya kalian wahai kaum adalah para pemimpin yang diikuti. Demi Allāh jika Engkau melakukannya maka pasti akan menjadi kebiasaan (Sunnah).*

Persamaan Sunnah lain dengan Sunnah Nabi tercermin dalam sikap beberapa sahabat Nabi ketika mempertahankan aturan-aturan hukum yang mereka anut dari kritikan kelompok lain yang berbeda paham. Menjelang kematiannya, ‘Umar diriwayatkan pernah berpesan kepada kaum muslimin untuk merujuk kepada beberapa sumber yang harus dijadikan pedoman, yaitu “*al-Qur’ān, orang-orang muslim yang hijrah ke Madinah bersama Rasul (Muhājirūn), orang-orang yang menerima Rasul (Ansār), orang-orang yang di gurun pasir, dan masyarakat Yahudi dan Kristen yang dilindungi (Zimmiyūn)*”.²²

Dalam perkembangan selanjutnya, tidak hanya tindakan al-khulafā’ al-rasyidīn yang diserap sebagai bagian dari Sunnah, tetapi juga mencakup perilaku sahabat Nabi yang lain dalam menghadapi

²¹Ḥassan, *op cit*, h. 83, Abū Yūsuf, *op cit*: 66, Mālik ibn Anas dalam *al-Muwaffā’* ditahqiq oleh Muḥammad Fu’ād Abd al Bāqī (Mesir: Dār al-Sya’b, tt), h. 50 dan 326.

²²Ibn Sa’ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Leiden: E.J. Brill, 1322) juz III, h. 242 dan 243 dan Juynboll, *Muslim Tradition*. (London: Cambridge University Press, 1982), h. 101.

dan menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan mereka, baik sosial, politik maupun keagamaan. Dalam fenomena tersebut, perilaku mereka selalu diamati dan diteladani oleh orang lain dari generasi berikutnya sebagai contoh yang lebih mendekati kehidupan ideal dari Rasul, sehingga muncul teori ‘*Amal Madinah*’ sebagai salah satu sumber hukum Islam.²³

Hasil-hasil ijtihād sahabat yang telah diterima dan kemudian menjadi tradisi mapan dalam masyarakat ini dinamakan sebagai Sunnah para sahabat (*Sunnah al-Ṣahābah*). Dengan adanya ijtihād sahabat tersebut, apalagi jika telah disepakati, maka unsur pendapat pribadi mulai masuk ke dalam wilayah Sunnah. Sikap masyarakat yang mau dan cepat menerima hasil ijtihād para sahabat sebagai bagian dari Sunnah dapat dipahami. Alasannya tidak lain adalah karena mereka dianggap sebagai pengikut Nabi Saw yang setia dan sebagai cermin dari Nabi SAW, sehingga tidak mungkin akan menyimpang dari spirit (*rūḥ*) Sunnah Nabi.

Dengan demikian, pada waktu itu ada dua macam Sunnah: (1) Sunnah yang sesungguhnya memang berasal dari Nabi Saw; dan (2) Sunnah yang tidak secara langsung berasal dari Nabi melainkan hasil ijtihād pemikiran (interpretasi) sahabat terhadap Sunnah Nabi tersebut.

Walau ada pengakuan yang sama terhadap otoritas berbagai Sunnah saat itu, namun mereka tetap memandang sesuatu yang baru muncul sebagai *bid’ah*, yang berbeda dengan tradisi mapan dari kehidupan Rasul Saw. Peristiwa ‘Umar yang terkenal tentang salat tarawih memperlihatkan dengan jelas penilaian sahabat yang hati-hati antara Sunnah Nabi yang sebenarnya dan Sunnah yang berasal dari pemahaman atas Sunnah Nabi tersebut.²⁴

Era baru perkembangan evolusi konsep Sunnah mulai terjadi

²³Ḥassan, *op cit*, h. 87.

²⁴*Ibid*, 87, dan Mālik, *op cit*, jilid I, h. 114.

dengan berdirinya dinasti Umayyah. Dalam periode ini, ruang lingkup Sunnah semakin luas. Sunnah tidak lagi digunakan secara terbatas hanya untuk perilaku Nabi maupun tindakan sahabat yang telah menjadi tradisi mapan dalam masyarakat. Istilah Sunnah juga mulai mencakup keputusan-keputusan dari otoritas penguasa dan konsensus para ahli hukum dari setiap daerah.²⁵

Sementara itu, Abū Yūsuf dalam satu kesempatan telah mengkritik al-Auzā'i maupun fuqahā' Hijāz yang sering menggunakan ungkapan *Maḍat al-Sunnah* yang berarti "demikianlah Sunnah yang berlaku". Sebab Sunnah yang mereka klaim, menurutnya, kemungkinan besar hanyalah keputusan seorang mandor/inspektur pasar atau sejumlah gubernur wilayah.²⁶ Kritik ini memperlihatkan bahwa pada masa itu kata Sunnah juga telah digunakan untuk menunjukkan keputusan penguasa atau otoritas di bidang tertentu.

Oleh karena itu lambat laun hasil penafsiran juga dianggap sebagai bagian dari Sunnah, maka proses perkembangan seperti ini maka kemudian muncul Sunnah-Sunnah yang bercorak lokal. Keputusan hukum dari berbagai wilayah regional ini sering berbeda antara satu dan lain, padahal kasus hukum yang diselesaikan adalah sama. Walaupun berbagai Sunnah yang berasal dari penafsiran regional tersebut berbeda, namun masing-masing tetap dikaitkan dan dianggap bermuara pada Sunnah Nabi.

Sunnah yang bercorak regional ini muncul bersamaan dengan semakin pesatnya perkembangan ijtihād bebas dalam bidang hukum, yang diikuti oleh lahirnya pemikiran dan putusan hukum yang bersifat lokal, baik yang berasal dari lembaga institusional maupun individual. Dalam suasana demikian, berbagai pendapat

²⁵Lihat al-Syaibāni, *al-Muwaffā'* (India: Daoband, tt) *ibid*, 363, dan Mālik, *op cit*, juz II, *ibid*, h. 722-25.

²⁶Hassan, *op cit*, h. 88, dan Abū Yūsuf, *al-Radd 'ala al-Siyar al-Auzā'i* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, tt), h. 11.

pribadi yang lahir dari fatwa atau ijtihād tersebut diikuti oleh masyarakat. Ketika fatwa dari hasil penafsiran atau ijtihād tersebut diikuti dan kemudian melembaga sebagai tradisi mapan dalam masyarakat, maka ia juga menjadi bagian dari Sunnah. Sunnah ini beragam dengan beragamnya fatwa dan tradisi.

Oleh karena pendapat mufti atau otoritas lokal telah menjadi tradisi mapan atau kebiasaan yang disepakati, maka Sunnah pun muncul sebagai konsensus. Dengan demikian, Sunnah dan *ijmā'* merupakan dua hal yang sangat dekat dalam konsep hukum masa awal. Atas dasar inilah Fazlur Rahman dan Ahmad Hassan menyatakan konsep Sunnah dan *ijmā'* pada masa ini sangat dekat dan sulit dibedakan antara keduanya.²⁷

Konsep Sunnah yang fleksibel dan umum ini dapat dilihat lebih jauh lagi dari pandangan banyak ahli hukum pra al-Syāfi'ī. Sebagai contoh, al-Auzā'i (wafat 157 H) sering merujuk kepada praktek yang dilakukan umat Islam yang dianggap sebagai berasal dari masa kehidupan Rasul.²⁸ Sedangkan bagi Mālik (wafat 179 H), Sunnah tidak selalu merupakan tradisi yang berasal dari Rasul. Sunnah juga tidak hanya sebagai tradisi sahabat atau *tabi'in*, karena kadang-kadang ia menolak perilaku mereka sebagai periwayat Sunnah yang mapan dengan alasan yang sama. Menurutnya, Sunnah kadang-kadang berlandaskan pada tradisi yang berasal dari Rasul, kadang kala atas dasar perilaku sahabat dan *tabi'in*, dan ada kalanya pada praktek mapan yang berlaku di kalangan masyarakat Madinah.²⁹

Bahkan dalam beberapa hal, Mālik menolak riwayat *ḥadīṣ* yang melaporkan tentang perilaku tertentu dari Rasul dan mendahulukan pendapat seorang sahabat atau *tabi'in* yang

²⁷ Hassan, *op cit*, h. 89.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Mālik, *ibid*, juz I: 61, 71, 177, 222, 223, 225, 226, dan juz II: 708, 709, 788 serta 854.

menurutnya lebih valid atau lebih populer serta telah mentradisi dalam masyarakat. Ia juga kadang kala mendahulukan praktek mapan yang disepakati di kota Madīnah dari pada laporan ḥadīś tertentu, misalnya dalam masalah khiyār. Sebuah ḥadīś menyatakan sebuah sabda Nabi SAW:

الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا³⁰

Artinya: “Pembeli dan penjual memiliki hak untuk meneruskan atau membatalkan transaksi selama keduanya belum berpisah”

Menghadapi ḥadīś tersebut, Mālik mengomentarnya sebagai berikut:

ليس هذا الحديث بالجمع عليه وليس عليه العمل³¹

Artinya: “ḥadīś ini tidak disepakati kebenarannya dan tidak dipraktikkan pengamalannya”.

Ahli hukum Madīnah juga berargumen bahwa para sahabat pada umumnya adalah orang yang paling mengetahui tradisi kenabian dan sebagai satu-satunya pengemban Sunnah yang paling terpercaya, sedangkan generasi tabi’in memperhatikan dan mempelajari tingkah laku mereka. Oleh karena itu, tabi’in juga menjadi sumber yang paling dekat untuk menelusuri ajaran Nabi.³²

Cara yang digunakan Mālik untuk memperoleh Sunnah yang menjadi dasar hukum ini dua macam. *Pertama*, langsung berasal dari Nabi melalui periwayatan populer dalam masyarakat (ḥadīś masyhūr). *Kedua*, lewat tradisi turun-temurun yang hidup dalam

³⁰Lihat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada bab al-buyu’ ḥadīś nomor 1937, *Ṣaḥīḥ Muslim* bab al-buyū’ nomor ḥadīś 66 dan *Sunan al-Tirmizī* bab al-buyu’ nomor ḥadīś 2825.

³¹Lihat: al-Syāfi’ī dalam *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1975), cet.ii, juz VII, h. 65.

³²Argumen ahl al-Madinah ini dikutip dari al-Syāfi’ī, *op cit*, juz VII: 242 dan 255. Lihat pula: Fazlur Rahman, *Islām*, terjemah Ahsin Muḥammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1985) h. 78.

masyarakat dan dianggap bersumber dari masa Nabi. Dengan demikian, jelas bahwa Mālik tidak mengabaikan Sunnah Nabi begitu saja dan tidak lebih mengutamakan tradisi, dan tidak tepat pula mengatakan bahwa Mālik lebih mengutamakan ‘amal dari pada Sunnah Nabi. Lebih tidak tepat lagi jika dinyatakan bahwa Mālik adalah seorang yang anti ḥadīś atau anti Sunnah. Sesungguhnya ia peduli dengan ḥadīś Nabi, tetapi tidak semua jenis ḥadīś diterimanya. Dengan sikap selektif, ia hanya menerima Sunnah yang populer atau yang telah menjadi tradisi, bukan Sunnah yang disampaikan oleh perorangan yang menyalahi kebiasaan. Demikian juga ulama Madinah tidak menolak ḥadīś *an sich*, tetapi hanya ḥadīś-ḥadīś āḥād dalam persoalan tertentu, sebab mereka lebih mempercayakan diri kepada praktek yang telah disepakati.³³

Konsep Sunnah yang fleksibel dari para ahli hukum masa awal ternyata menghadapi kesulitan tertentu dan melahirkan persoalan baru ketika berhadapan dengan situasi dan kondisi umat Islam yang berubah cepat pada masa selanjutnya. Suasana yang demikian membutuhkan pemikiran baru tentang konsep Sunnah, dan hal itu ditawarkan oleh al-Syāfi’ī.

Dalam pandangan al-Syāfi’ī, Sunnah Nabi memiliki kedudukan unik dibandingkan dengan semua sumber hukum otoritas yang lain. Bagi al-Syāfi’ī, satu-satunya Sunnah yang otentik adalah Sunnah Nabi. Sunnah ini tidak termasuk tradisi lokal seperti dalam teori Mālik, atau pendapat para faqih dan putusan penguasa seperti dalam teori al-Auzā’i. Sunnah Nabi yang sebenarnya adalah Sunnah yang secara eksklusif disampaikan lewat jalur periwayatan yang jelas, formal, verbal, dan otentik, yang dinamakan sebagai ḥadīś-ḥadīś.

³³ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmi* (Kairo: penerbit al-Ma’ārif, 1977), h. 30.

Dengan kata lain, Sunnah Nabi baginya hanya dapat diketahui dan ditemukan lewat metode periwayatan, bukan yang diturunkan lewat tradisi kebiasaan dari satu generasi kepada generasi lain berikutnya. Cara periwayatan inilah yang dapat diterima secara valid walaupun hanya disampaikan oleh perorangan dan berbeda dari pernyataan orang banyak ataupun tradisi lokal yang telah mapan. Sunnah Nabi pun identik dengan *ḥadīṣ* Nabi. Dengan demikian, al-Syāfi'ī memandang Sunnah atau tradisi yang bersumber dari selain Nabi, seperti sahabat dan fuqahā' sesudahnya, tidak memiliki bobot yang kuat jika dibandingkan dengan Sunnah Nabi.

Untuk memperkokoh konsepnya, maka al-Syāfi'ī membuat kriteria yang ketat bagi riwayat Sunnah yang dapat diterima, terutama riwayat yang menyendiri (*ḥadīṣ ahād*). Menurut al-Syāfi'ī, persyaratan itu ialah :

- (1) Sanadnya bersambung sampai kepada Nabi SAW;
- (2) Para periwayatnya memenuhi persyaratan tertentu, yaitu kualitas keagamaannya dapat diandalkan, jujur dalam riwayat, memahami makna *ḥadīṣ* yang diriwayatkan, mengetahui perubahan makna *ḥadīṣ* jika lafaznya berubah, mampu meriwayatkan secara lafaz, terpelihara hafalannya atau catatannya, tidak bertentangan dengan riwayat yang kuat, periwayat bukan seorang *mudallis*.³⁴

Konsep al-Syāfi'ī seperti di atas banyak dianut oleh para ahli *ḥadīṣ* di masa berikutnya dengan beberapa tambahan penyempurnaan.

Selanjutnya Fazlur Rahman menyimpulkan ada tiga macam pengertian Sunnah pada masa awal tersebut, yaitu :

³⁴Lihat; al-Syāfi'ī dalam *al-Risālah*, diedit dan diberi notasi oleh Ahmad Muḥammad Syākir (Beirut: Dār al-Fikr, 1309 H), h. 369.

- (1) Perilaku Nabi sebagaimana pendapat yang telah banyak dianut oleh mayoritas ulama *ḥadīṣ* belakangan. Sunnah ini dapat berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan.
- (2) Kandungan aktual perilaku setiap generasi pasca Nabi, sepanjang perilaku tersebut dinyatakan untuk meneladani pola perilaku Nabi.³⁵
- (3) Beberapa norma pokok praktis yang disimpulkan dari sebuah *ḥadīṣ* juga sebagai Sunnah.³⁶

Atas dasar itu maka Abū Dāwūd (w. 275 H/888 M), dalam salah satu komentarnya atas sebuah *ḥadīṣ*, misalnya pernah mengatakan bahwa “*dalam ḥadīṣ ini ada lima Sunnah*”. Maksudnya lima hal yang bersifat norma praktis yang dapat disimpulkan dari *ḥadīṣ* tersebut.³⁷ Dengan demikian, konsep klasik bahwa penafsiran, pemikiran dan penyimpulan dari Sunnah Nabi juga dianggap sebagai bagian dari Sunnah tetap hidup dan terus mengalami pengulangan.

3. Konsep *Ḥadīṣ* dan *Sunnah*

Kalangan ilmuwan *ḥadīṣ* tradisional pasca al-Syāfi’ī menganggap istilah *Sunnah* dan *ḥadīṣ* identik. Dua istilah tersebut sama menunjuk kepada contoh otoritatif yang diberikan Nabi baik berupa ucapan, perbuatan, dan ketetapan sebagaimana yang tercatat dalam laporan verbal atau *al-riwāyah*. Padahal dalam dinamika pemikiran para ahli hukum masa awal (era klasik pra al-Syāfi’ī) kedua istilah tersebut tidak sama, baik bentuk maupun makna.

Pada awalnya, pengertian *ḥadīṣ* diartikan sebagai khabar atau cerita, baik yang lama ataupun yang baru. Hal ini misalnya

³⁵Rahman, *op cit*, h. 43.

³⁶Brown, *op cit*, h. 73.

³⁷*Ibid.*, h. 74.

terlihat dalam ucapan Abū Hurairah kepada golongan Anṣār yang berbunyi *aturīdūna an uhaddīṣakum biḥadīsin min aḥādīṣikum* artinya apakah kalian ingin kuberitakan dengan suatu berita dari berbagai berita kalian.³⁸

Selanjutnya, ḥadīṣ diartikan sebagai berita atau informasi yang berkembang khusus dalam masyarakat Islam, baik yang berasal dari wahyu atau dari sabda Nabi SAW. Misalnya ada ungkapan Beliau yang berbunyi:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
فِي خُطْبَتِهِ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ
وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ
فِي النَّارِ³⁹

Artinya: “diriwayatkan dari Jābir ibn ‘Abd Allāh dia berkata bahwa Rasul Allāh SAW telah bersabda dalam khutbahnya bahwa sesungguhnya berita yang paling benar adalah Kitāb Allāh dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muḥammad, dan seburuk-buruk perkara adalah segala yang diada-adakan, dan setiap yang diada-adakan adalah bid’ah, dan setiap bid’ah adalah sesat, dan setiap yang sesat masuk neraka”.

Pada tahap berikutnya ḥadīṣ hanya digunakan untuk menyebut segala hal yang berkaitan dengan Nabi Muḥammad SAW. Dalam banyak hal, ternyata beliau sendiri yang menyatakan sabdanya sebagai ḥadīṣ. Misalnya ungkapan:

³⁸Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1982), h. 7-8.

³⁹Riwayat al-Nasā’i dalam kitab *Sunan-nya* pada bab Ṣalat al-Idain dengan nomor 1560.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ⁴⁰

Artinya “diriwayatkan dari ‘Abd Allāh ibn ‘Amr bahwa Nabi SAW telah bersabda: Sampaikanlah oleh kalian dariku walaupun satu ayat, dan ceritakanlah oleh kalian tentang berita Banī Isrāīl dan tidak berdosa, dan barang siapa berdusta dengan mengatasnamakanku maka hendaklah ia bersiap-siap masuk neraka”.

Setelah dikhususkan untuk menyebut sabda Nabi SAW, lalu istilah ḥadīṣ ini mengalami perluasan subyek. Sebagian ulama berpendapat ḥadīṣ tidak hanya tentang sabda yang berasal dari Nabi tetapi juga yang berasal dari sahabat.⁴¹ Selain itu, ada ulama yang mengatakan makna ḥadīṣ selain mencakup Nabi dan sahabat juga mencakup tabi’in.⁴² Oleh karena itu, maka muncul istilah ḥadīṣ *marfū*, ḥadīṣ *mauqūf* dan ḥadīṣ *maqtū*’.

Ada pula kalangan yang melihat lingkup makna ḥadīṣ dari segi rangkaian kata ḥadīṣ itu sendiri. Mereka mengatakan, jika kata ḥadīṣ itu berdiri sendiri dan tidak diikuti atau dikaitkan dengan kata lain maka maksudnya ialah apa saja yang berasal dari Nabi SAW atau yang terkait dengannya. Ada pula kata ḥadīṣ yang berdiri sendiri tersebut diartikan sebagai apa yang disandarkan kepada

⁴⁰Hadīṣ ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥnya dengan nomor 3202 pada bagian kitāb al-Anbiyā’.

⁴¹ Ibn ‘Abd al-Barr, *Jāmi’ Bayān ‘al-’Ilm wa Fadlih* (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyah, 1987) h. 74. Lihat pula: Fuad Jabali, *A Study of Companions; Geographical Distribution and Political Alignment*, tulisan pada McGill University, Montreal, Kanada, tahun 1997.

⁴²Tabi’in ialah orang yang pernah bertemu dengan sahabat dan mati dalam keadaan Islam. Lihat : *Ibid*.

sahabat atau tabi'in.⁴³

Hadīs terdiri dari dua komponen; teks (matan) dan transmisi periwayat (sanad). Sistem ini tidak muncul tiba-tiba tanpa melalui proses panjang sebelumnya, baik perkembangan teknis maupun materi. Pada masa Nabi, peredaran ḥadīs secara tidak resmi atau informal (tanpa sanad atau tulisan resmi misalnya) memang telah ada, sebab beliau adalah sumber pedoman yang ideal bagi masyarakat muslim saat itu. Setelah beliau wafat, maka peredaran ḥadīs berubah dari kondisi informal menjadi semi formal. Hal ini terlihat dari sikap Abu Bakar atau 'Umar misalnya yang mensyaratkan harus ada saksi dalam periwayatan ḥadīs tertentu.

Ada pula transmisi tidak berupa laporan dari seorang rawi kepada rawi yang lain, tetapi lebih banyak berupa transmisi tradisi dari satu generasi kepada generasi berikutnya. Tradisi non verbal, non formal, atau “tradisi diam” atau “tradisi hidup” inilah yang disebut oleh generasi muslim awal sebagai Sunnah. Oleh karena Sunnah merupakan upaya penyimpulan, sementara kesimpulan diperoleh lewat upaya ijtihād atau pemikiran, maka dapat dimengerti jika bentuk suatu Sunnah yang dipersepsi oleh sorang ahli hukum dapat berbeda dengan ahli hukum lainnya, atau antara satu daerah dan daerah lainnya.

Perbedaan antara Sunnah (tradisi aktual) dengan ḥadīs dapat terjadi dengan berbagai kemungkinan. Di antara kemungkinan tersebut ialah dengan menyatakan bahwa perilaku rasul yang biasa sehari-hari tentu menjadi Sunnah yang populer bagi kalangan masyarakat, baik sahabat atau tabi'in.

Perbedaan antara Sunnah dan ḥadīs pada masa awal ini semakin terlihat dengan keluarnya ungkapan dari 'Abd al-Rahmān

⁴³ Ajjāj al-Khathīb, *op cit*, h. 25. Muḥammad Mahfūẓ al-Tirmisī, *Manhaj Zawī al-Nazar* (Surabaya: penerbit Sa'ad ibn Nabhan, 1974) h. 8. Lihat juga Syuhudi Ismail, *Kaedah-Kaedah ...*, *op cit*, h. 25

ibn Mahdī (w. 198 H) yang menyatakan: “*Sufyān al-Śaurī adalah imām dalam ḥadīś tetapi bukan imām dalam Sunnah, al-Auza’i adalah imām dalam Sunnah tetapi bukan imam dalam ḥadīś, sedangkan Mālik adalah imām dalam keduanya*”.⁴⁴

Perbedaan antara ḥadīś dan Sunnah juga terlihat dari gelar yang diberikan oleh para penulis biografi kepada Abu Yūsuf sebagai “*Ahli di bidang ḥadīś dan ahli di bidang Sunnah (ṣāhib al-ḥadīś wa ṣāhib al-Sunnah)*”.⁴⁵ Perbedaan di antara keduanya semakin jelas dari sikap Abū Yūsuf yang menegaskan untuk hanya mengikuti ḥadīś yang memiliki kesesuaian dengan al-Qur’ān dan Sunnah.⁴⁶ Jadi, ada laporan penuturan secara verbal tentang sikap dan perilaku Nabi yang dianggap janggal (*syāzz*) karena bertentangan dengan realitas tradisi yang diamalkan kaum muslimin dan yang telah diakui sebagai bersumber dari Nabi Saw.

Sikap yang membedakan antara ḥadīś dan Sunnah juga ditunjukkan oleh Mālik ibn Anas yang hanya menerima ḥadīś yang didukung oleh praktek (*‘amal*), yakni tradisi masyarakat Madinah. Jika ḥadīś tersebut berbeda dengan praktek (*‘amal*), maka ia mendahulukan praktek. Dengan sikap demikian tidak berarti Mālik telah mengingkari ḥadīś tersebut, tetapi hanya tidak menjadikannya sebagai dasar atau landasan dalam membuat putusan hukum.⁴⁷ Artinya ia tetap mengakui kebenaran atau orisinalitas ḥadīś dimaksud sebagai berasal dari Nabi SAW.

⁴⁴Lihat: Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Syarḥ al-Zarqānī ‘ala al-Muwaḥḥid Mālik* (Beirut: Dār al-Fikr, 1936), juz I, h. 3. Lihat juga; Muḥammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Uṣūl al-Ḥadīś*, *op cit*, h. 26 dan Ahmad Hasan, *op cit*, h. 87.

⁴⁵Abu Nu’aim al-Aṣṣihānī, *Ḥilyah al-Auliya’* (Kairo: 1936), juz vi, h. 322.

⁴⁶Hassan, *ibid*, h. 78, dan pandangan imam Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibānī dalam kitab *al-Radd ‘ala Siyar al-Auḏā’i*, h. 41.

⁴⁷Hassan, *op cit*, h. 95-6.

4. *Orisinalitas Sunnah*

Sebagai sebuah konsep, Sunnah Rasul tentu tetap memiliki ikatan, walau sekecil apapun, dengan tradisi (Sunnah) suku-suku Arab. Memang banyak adat istiadat bangsa ‘Arab pra Islam yang tetap diberlakukan dan dipertahankan oleh Nabi setelah Islam datang, di samping juga memperkenalkan sejumlah tradisi lain yang baru, pemberlakuan kembali itu baru terjadi setelah dilakukannya pembaruan oleh Nabi di dalam tradisi tersebut. Dengan kata lain, adat istiadat jahiliyah yang masih dipelihara dalam Islam telah memperoleh label baru dan restu (semacam islamisasi) dari Nabi. Dengan alasan seperti ini, maka tradisi tersebut tidak lagi sekedar menjadi adat istiadat pra Islam, tetapi telah menjadi tradisi Islam.⁴⁸

Selain argumen di atas, kalangan positivis atau tradisionis⁴⁹ ini juga berpendapat bahwa Rasul Saw telah memberikan bentuk yang konkrit dan contoh-contoh praktis untuk menerapkan ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur’ān. Cara Rasul dalam menerapkan ajaran-ajaran al-Qur’ān yang global tersebut tentu menjadi Sunnah dan menjadi hukum bagi masyarakat. Para sahabat ketika itu tidak mungkin melalaikan perintah Beliau, karena hanya melalui Beliau lah al-Qur’ān diturunkan dan diajarkan kepada mereka.⁵⁰ Sikap menentang atau tidak mentaati pada Rasul pada satu sisi, sama artinya dengan sikap tidak mau menerima al-Qur’ān pada sisi yang lain. Oleh karena itu, al-Qur’ān dan Sunnah Nabi saling terkait satu sama lain sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan.

⁴⁸Hassan, *op cit*

⁴⁹Positivisme atau tradisionisme di sini ialah mayoritas ulama muslim yang berpendapat bahwa hadis adalah benar-benar berasal dari Rasul SAW. Sedangkan kelompok sebaliknya adalah Revisionisme yang berpendapat bahwa hadis tidak asli bersumber dari Nabi SAW melainkan hanya rekayasa generasi belakangan. Lihat : Yasin Dutton, *Hadiith, Sunna and Madinan ‘Amal*, artikel yang dimuat dalam *Journal of Islamic Studies*, Jesus College, London, edisi nomor 4, tahun 1988, h. 3.

⁵⁰Hassan, *op cit*, p. 80.

Dalam kaitan dengan hubungan antara Sunnah dan hadis ini, Ahmad Hassan menegaskan lagi bahwa ungkapan Sunnah Rasul telah ada dalam literatur awal. Ibn Hisyam misalnya mencatat adanya kata-kata “*Kitāb Allāh wa Sunnah Rasūlih*” dalam pidato Nabi pada Haji Wada’.⁵¹

Menurut Rahmān,⁵² model perilaku ideal Nabi dan ditiru oleh pengikutnya memang ada. Statemen al-Qur’ān yang memerintahkan umat Islam agar taat kepada Nabi Saw menunjukkan adanya pribadi Nabi yang menjadi teladan atau uswah hasanah. Oleh karena itu, tidak logis jika perintah al-Qur’ān tidak ditaati sebagaimana mustahil pula jika pada Nabi tidak ada teladan yang ditiru oleh sahabatnya. Adapun masalah apakah sebagian Sunnah yang ideal dari Nabi tersebut berasal dari pra Islam atau tidak, merupakan persoalan lain dan itu tidak mengurangi adanya orisinalitas Sunnah Nabi.

5. Penentangan terhadap Ḥadīṣ

Munculnya ḥadīṣ sebagai disiplin yang mempengaruhi segala bidang telah menyebabkan sebagian ulama kalam, terutama Mu’tazilah’, bersikap skeptis dan kritis terhadap ḥadīṣ secara keseluruhan. Mereka tidak hanya terdiri dari kaum teolog saja, tetapi juga didukung oleh para hakim dan ahli hukum, seperti yang ditunjukkan oleh al-Syāfi’ī dalam tulisan-tulisannya.⁵³ Sikap skeptis ini disebabkan banyak ḥadīṣ yang memuat antropomorfisme⁵⁴, dan ajaran seperti ini telah menghalangi kesadaran rasionalisme mereka

⁵¹*Ibid*, h. 80, dan Ibn Hisyām, *Sirah al-Nabawiyah* (Kairo: al-Maṭba’ah al-Islāmiyah, 1963), juz VII, h. 276.

⁵²Lihat Rahman, *Islamic Methodology in History*, terjemah Ahsin Muḥammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1988), h. 35.

⁵³Lihat al-Syāfi’ī, *al-Umm*, *op cit*, vii: 250-54.

⁵⁴Antropomorfisme berasal dari bahasa Inggris “anthropomorphism”, yaitu suatu faham yang memiliki kecenderungan untuk menginterpretasikan eksistensi dari binatang dan benda di alam dengan tingkah laku manusia. Lihat: Mochtar Efendi, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat* (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2000), cet. II, vol. I, h. 262.

dalam memahami ajaran kegamaan.

Dalam perkembangannya, walaupun kalangan Mu'tazilah telah menerima ḥadīṣ sedikit demi sedikit, namun mereka tetap menolak ḥadīṣ-ḥadīṣ khusus tertentu. Kalaupun terpaksa menerima, maka mereka akan menta'wilkan ḥadīṣ-ḥadīṣ khusus tersebut dalam kerangka rasional.⁵⁵ Misalnya ḥadīṣ populer yang menceritakan bahwa nasib manusia telah ditentukan sejak masih berada dalam masa janin atau dalam kandungan. Materi ḥadīṣ memang banyak memuat ajaran-ajaran yang cenderung kepada faham Jabariyah.

Jadi, golongan Mu'tazilah pada dasarnya sejalan dengan golongan ahli hukum masa awal atau pra al-Syāfi'ī yang menolak formulasi Sunnah ke dalam ḥadīṣ, dan hanya menganggap tradisi yang mapan dan telah dipraktekkan, yang masyhūr dan populer, sebagai sumber hukum Islam yang valid pada saat itu.

B. Era Tengah; Kategorisasi Sunnah Nabi

Era abad tengah dalam sejarah Islam ini ditandai dengan mulai mundurnya kejayaan umat Islam, termasuk di dalamnya gerakan intelektual. Walaupun diliputi suasana suram, namun kondisi seperti ini justru mendorong atau memaksa sebagian ulama untuk memahami sumber-sumber tekstual secara lebih kreatif dan dinamis.

Dalam era tengah ini, otoritas atau kekuatan Sunnah sebagai sumber hukum yang harus ditaati mengalami perkembangan pemahaman ulang yang cukup dinamis sejalan dengan tantangan dan lingkungan yang melingkarinya. Situasi kekhalifahan di Baghdad yang sedang berada di tepi kehancuran memaksa ulama ahli hadis sekaligus ahli hukum Islama berupaya memahami ulang

⁵⁵*Ibid*, h. 83.

maksud dan tujuan suatu hadis dan ajaran sunnah hukum yang terkandung di dalam hadis tersebut. Untuk tetap mengamalkan Sunnah Nabi namun tetap membawa kemaslahatan bagi umat maka ulama melakukan terobosan penafsiran atas Nabi. Dengan maksud ini maka otoritas Sunnah Nabi dikondisikan dalam beberapa situasi. Dengan demikian Sunnah Nabi hanya memiliki otoritas atau kekuatan memaksa untuk diamalkan jika memenuhi persyaratan kondisi tersebut. Inilah yang dinamakan dengan kategorisasi otoritas Sunnah Nabi.

Perkembangan ini sebenarnya sudah dapat dilihat gagasannya dari pandangan para ulama era sebelumnya yang terus mengalami perubahan. Jika pada awalnya semua Sunnah dipandang sebagai sumber hukum otoritatif, dalam arti harus diikuti dan ditaati kapanpun dan di manapun, baik berkaitan dengan masalah akidah, ibadah, mu'amalah, maupun kehidupan pribadi nabi, sebagaimana pandangan mayoritas ulama hadis, maka pada era tengah tidak lagi demikian. Sejalan dengan perkembangan sosial budaya masyarakat yang cepat mengalami perubahan, maka pemahaman terhadap otoritas Sunnah Nabi tersebut harus dirumuskan ulang, agar Sunnah tersebut tetap memiliki kekuatan sebagai sumber hukum, walaupun rumusan otoritas itu mengalami perubahan dibandingkan rumusan sebelumnya.

Sejak era klasik, ulama fiqh seperti al-Ghazâli, melihat nash-nash keagamaan, seperti al-Qur'ân dan al-Sunnah tidak dapat dipahami tekstual lagi karena menyebabkan terbatasnya daya jangkau hukum. Di sisi lain, pemahaman demikian juga dapat berakibat terjadinya kekosongan hukum, yaitu banyak perbuatan atau kasus tanpa kejelasan status dan kekuatan hukumnya, karena tidak ada nash yang menjelaskannya. Ada kaidah yang memang menyatakan “*al-ashl fi al-asyyâ' al-ibâhah hatta yadull al-dalil 'ala tahrîmihâ*” artinya hukum segala sesuatu adalah boleh kecuali ada

dalil yang mengharamkannya, namun tentunya penerapan kaidah ini tetap harus dibantu kaidah maslahat dan mudarat serta tidak ada hukum yang dapat dijadikan analogi terhadap kasus tersebut. Oleh karena itu, ulama menempuh pendekatan baru, yaitu penetapan motif dibalik munculnya hukum (*legal ratio*). Motif inilah yang nanti akan menentukan status hukum (*hukum taklîfiy*). Dari sini muncul kaidah “*al-hukm yadûr ma’a ‘illatih wujûdan wa ‘adaman*”, artinya hukum itu berlaku tergantung kepada adanya ‘illat (sebab) dan tidak adanya.⁵⁶

Sebagian ulama masa belakangan turut merekonstruksi otoritas tersebut, di samping dengan metode ‘illat, juga dengan membatasi wilayahnya pada Sunnah-Sunnah tertentu. Berikut pandangan ulama hadis sekaligus ulama fikih era tengah tentang wilayah otoritas Sunnah tersebut.

1. Syihāb al-Dīn al-Qarāfi (wafat 684 H/1254 M)

Al-Qarāfi, seorang ulama klasik dari mazhab Maliki, mengembangkan ide-ide inovatif dalam mengelaborasi otoritas Sunnah Nabi. Ia menjelaskan ada empat kapasitas Nabi ketika membuat Sunnahnya, yaitu sebagai seorang nabi, sebagai mufti, sebagai hakim, dan sebagai imam atau kepala negara.⁵⁷ Putusan mufti bersifat opini (pandangan hukum), putusan hakim menjadi putusan pengadilan, dan putusan kepala negara merupakan tindakan politik. Setelah Nabi saw wafat, maka posisinya sebagai mufti digantikan oleh para mufti kemudian, posisinya sebagai hakim digantikan oleh para hakim belakangan, dan posisinya sebagai kepala negara digantikan oleh para khalifah sesudahnya.

⁵⁶Ulama *ushûl* menyatakan, ‘illat atau sebab menentukan berlaku dan tidak berlakunya suatu hukum. Ada sebab ada hukum dan tidak ada sebab tidak ada hukum.

⁵⁷Lihat al-Qarāfi dalam karyanya, *al-Ihkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ min al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdi wal imâm* (Kairo: Mathba’at al-Anwar, 1938) h. 22 – 29.

Teori al-Qarâfi ini menunjukkan ada perintah atau larangan dalam Sunnah Nabi yang bersifat otoritatif (mengikat) dan ada yang tidak. Jika suatu larangan muncul dari kapasitas Nabi saw sebagai mufti maka larangan itu tidak mengikat sebab sifatnya hanya fatwa atau sebuah opini mufti. Namun jika jika Sunnah itu disampaikan dalam kapasitas Nabi sebagai hakim maka putusannya bersifat mengikat. Demikian pula jika keputusan dalam Sunnah lahir dari kapasitas Nabi saw sebagai kepala negara maka sifatnya otoritatif politik kenegaraan.

Teori al-Qarâfi tentang macam-macam otoritas hadis atau Sunnah ini tentu membawa implikasi besar jika diterapkan ke dalam sistem hukum Islam yang substantif. Sunnah yang sebelumnya dianggap otoritatif untuk dilaksanakan kapanpun dan di manapun bisa menjadi tidak lagi otoritatif jika dipandang dari dasar kapasitas munculnya Sunnah tersebut. Sebaliknya ada Sunnah yang biasanya dipandang sebagai kegiatan pribadi kemudian dianggap sebagai keputusan hakim pengadilan atau kebijakan negara yang bersifat otoritatif yang mengikat.⁵⁸

Gagasan al-Qarâfi dalam membatasi otoritas Sunnah dengan melihat kapasitas Nabi saw yang melahirkannya dapat dikategorikan sebagai pendekatan *'illat* atau *legal ratio* dalam proses penetapan hukum Islam. Motif inilah yang nanti akan menentukan status berlaku dan tidaknya aturan hukum dalam suatu hadis. Dari sini muncul kaidah “hukum itu berlaku tergantung dengan ada dan tidak adanya *'illat* yang berbunyi “*al-hukm yadûr ma'al 'illati wujûdan wa 'adaman*”.⁵⁹

Wael Hallaq, pakar sejarah hukum Islam dari Universitas Mc Gill, Kanada, menyatakan bahwa konsep al-Qarâfi unik dan

⁵⁸Sherman Jackson, “From Prophetic Action to Constitutional Theory”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1 (1993), h. 71 – 90.

⁵⁹Ulama *ushûl* menyatakan, *'illat* atau sebab menentukan berlaku dan tidak berlakunya suatu hukum. Ada sebab ada hukum dan tidak ada sebab tidak ada hukum.

inovatif namun berlaku singkat.⁶⁰ Teori yang ditawarkan oleh al-Qarâfi ini mungkin tidak banyak diikuti dan dielaborasi oleh ulama fiqh pada masanya atau beberapa waktu setelahnya. Namun di era kontemporer ini, gagasan yang pernah ditawarkan oleh al-Qarâfi mulai diapresiasi oleh banyak ulama kontemporer, di antaranya adalah Syekh Yûsuf al-Qaradâwi dalam berbagai karyanya tentang hadis dan hukum Islam.

2. Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H)

Ibn al-Qayyim lahir pada tanggal 7 Safar 691 H di suatu perkampungan yang disebut Zara', lebih kurang 55 mil sebelah tenggara kota Damaskus (Damsyik), dan wafat pada tanggal 23 Rajab 751 H. Beliau adalah murid ternama dari ulama besar mazhab Hanbali bernama Ibn Taimiyah.⁶¹

Ibn al-Qayyim hadir pada saat ketika umat Islam mengalami krisis internal berupa kegoncangan dan kekacauan di berbagai bidang kehidupan, di samping adanya ancaman dan penjarahan yang datang dari luar sehingga mengakibatkan hancurnya Daulah Islamiyah bagian timur. Kondisi sosial, politik dan keagamaan umat Islam demikianlah yang sangat mempengaruhi pemikiran Ibn al-Qayyim. Pengaruh dari gurunya bernama Ibn Taimiyah juga sangat besar dalam membentuk prinsip hidup beliau. Oleh karena itu wajar jika ia selalu mengumandangkan sikap agar umat Islam menjauhi

⁶⁰Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terjemah oleh Kusnadiningrat (Jakarta: PT Radja Grafindo, 2000) h. 223.

⁶¹Nama lengkap Ibn al-Qayyim adalah Abu 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakar bin Ayyub bin Sa'ad al-Zar'i al-Dimasyqi. Nama beliau sering ditulis sebagai Ibn al-Qayyim al-Jauziyah. Kata al-Jauziyyah merupakan nisbah beliau kepada sebuah lembaga pendidikan keagamaan yang berada di bawah pengawasan ayahnya bernama Abu al-Mahasin yusuf bin 'Abd al-Rahman al-Jauzi. Ayahnya adalah tonggak pendiri atau Qayyim lembaga pendidikan tersebut sehingga puteranya kemudian diberi gelar al-Qayyim. Lihat. *Zaad al-Ma'ad fi Hady Khair al-'Ibâd*, ditahqiq oleh Syaikh 'Abd al-Qadir 'Irfân (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995/1415), juz I, bagian huruf h. Menurut Syekh Huzaifah Muhammad al-Mishri, sebagaimana dikutip oleh A.F. Saefuddin, ia wafat pada tanggal 13 Rajab 751 H. Lihat dalam majalah *Ihya' al-Sunnah*, edisi nomor 06 tahun 1414 H, h. 54

perpecahan serta menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia memiliki prinsip bahwa baiknya urusan kaum muslimin tidak akan pernah terwujud selama tidak kembali kepada pemikiran dan kehidupan *Salaf al-Saleh* yang telah mereguk ilmu dari sumbernya yang asli, yaitu kehidupan Nabi dan para sahabatnya. Oleh karena itu, beliau menganjurkan ijtihad dan menjauhi taqlid, dan mengambil istinbat hukum berdasarkan petunjuk al-Qur'an, Sunnah Nabawiyah, fatwa-fatwa para sahabat, dan apa-apa yang telah disepakati oleh tokoh-tokoh ulama ahli fiqh.

Ibn al-Qayyim tercatat ulama terdepan dalam merumuskan kriteria kesahihan matan hadis. Dalam memahami kandungan hadis, beliau menggunakan berbagai pendekatan; historis, sosiologis, tekstual, kontekstual, dan sebagainya. Dengan kenyataan ini maka wajar jika kritikus hadis kontemporer bernama Shalah al-Din al-Idlibi menetapkan Ibn al-Qayyim sebagai ulama pertama dan satu-satunya yang telah membahas kritik matan hadis secara lengkap dan khusus.⁶² Pendekatan yang sering digunakan Ibn al-Qayyim dalam penelitian matan hadis adalah pendekatan sejarah (*historical approach*). Analisis isi dan kualitas hadis lewat pendekatan historis ini dapat meliputi kajian hadis-hadis tentang aliran-aliran keagamaan maupun aliran politik yang antara keduanya saling terkait.

Ibn al-Qayyim merumuskan kaidah bahwa "*Setiap hadis yang menyebutkan pada tahun ini dan tahun ini akan terjadi sesuatu adalah palsu*". Oleh karena itu, menurutnya ada kandungan hadis-hadis tertentu tidak sesuai dengan fakta sejarah karena menyebutkan sesuatu istilah yang tidak dikenal atau tidak ada terjadi pada zaman Nabi dan lebih merupakan rekayasa manusia yang hidup pada zaman sesudahnya. Hadis jenis ini, yang oleh

⁶²Salah al-Din al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulama al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah., 1983) cetakan I, h. 22

Fazlur Rahman dinamakan *Hadis-hadis prediktif*.⁶³

Beliau menolak hadis riwayat Abu Dawud, Ahmad, Ibn Majah dan Tirmizi yang berbunyi:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْقَدَرِيَّةُ جُحُوشٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ

Menurut Ibn al-Qayyim, hadis-hadis seperti ini tidak sah matannya karena aliran-aliran seperti Qadariyah, Jabariyah, Murjiah, Jahamiyah, baru timbul pada era sahabat atau era sesudahnya. Sementara hadis di atas menyebutkan secara tegas telah ada pada masa Nabi, karena Nabi menyebut namanya secara jelas. Hadis prediksi yang sah hanyalah riwayat yang menyebutkan tanda atau ciri orang-orang Khawarij. Namun Nabi sendiri tidak menggunakan istilah "Khawarij" dalam sabdanya tersebut.⁶⁴

Ibn al-Qayyim sering menggunakan pendekatan kontekstual atau sebab khusus yang membatasi ruang lingkup kandungan makna hadis. Dalam pendekatan kontekstual, suatu hadis tidak dipahami secara harfiah atau apa adanya agar tidak menimbulkan dugaan ta'arudh. Misalnya ada sebuah hadis Nabi yang berbunyi:

عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّي مَاتَتْ أَفَأَتَصَدَّقُ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ قَالَ سَقْيُ الْمَاءِ⁶⁵

"dari Sa'ad ibn Ubadah, dia berkata; Saya bertanya: Ya Rasul Allah, sesungguhnya ibu saya meninggal dunia, apakah boleh saya bersedekah untuknya ?. Beliau menjawab: ya. Saya bertanya:

⁶³Lihat dalam Fazlur Rahman: *Islamic Methodology in History* terjemah oleh Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984) h. 17

⁶⁴Lihat *Tahzib ...*, juz XII, h. 454

⁶⁵Riwayat al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985) juz I, h. 233

sedekah apakah yang paling baik ? Beliau menjawab: Sebaik-baik sodaqoh adalah memberi minum".

Secara harfiah hadis di atas menyatakan sodaqoh yang paling baik ialah memberi air atau minuman. Tetapi ini berlaku pada tempat yang sedikit memiliki sumber air atau di daerah tandus. Barang yang paling berharga di daerah seperti ini adalah air karena dibutuhkan semua orang. Oleh karena itu wajar jika air merupakan benda yang paling baik untuk disedekahkan. Memberi air pada orang lain yang hidup di daerah tandus dan kering adalah lebih bernilai dari pada memberi mereka makanan.⁶⁶

Pemahaman kontekstual juga digunakan Ibn al-Qayyim dalam memahami hadis yang menyatakan bahwa *"Rasul Allah Saw telah melarang dari menghadap kiblat ketika buang air kecil dan besar"*.⁶⁷ Menurut Ibn al-Qayyim, larangan pada hadis tersebut harus dipahami sebagai hukum asal, yaitu larangan buang air menghadap kiblat ketika berada di tempat terbuka. Sedangkan buang air di tempat tertutup atau bukan di tanah lapang maka boleh menghadap kiblat.⁶⁸ Apalagi seorang sahabat bernama Abdullah ibn Umar pernah melihat Nabi saw buang air menghadap Baitul Maqdis yang menjadi kiblat awal umat Islam saat itu.⁶⁹

Ia juga membahas upaya kontekstualisasi otoritas Sunnah Nabi dalam kaitannya dengan posisi Nabi SAW ketika bersabda. Posisi dimaksud adalah sebagai pemimpin, hakim, mufti dan rasul.⁷⁰

⁶⁶Ibn al-Qayyim, *Kitab al-Ruh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985) h. 41

⁶⁷Ibn al-Qayyim, *Tahzib...*, *Op Cit*, juz 1, h. 28

⁶⁸*Ibid*

⁶⁹*Ibid*, h. 29

⁷⁰Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād .. op cit*, juz III, h. 421.

3. *Najm al-Dīn al-Ṭūfi* (w. 716 H/1316 M)

Ia memiliki konsep yang berbeda dari arus umum pemikiran ulama abad ke-tengah dalam memahami kedudukan ḥadīṣ sebagai sumber hukum atau dalam melihat hubungan antara Sunnah dengan sumber lainnya. Bagi al-Ṭūfi, Sunnah Nabi jelas merupakan salah satu sumber hukum Islam yang representatif dan otoritatif. Sebagaimana sumber-sumber lainnya, ajaran dalam Sunnah tidak selalu mampu menjawab berbagai persoalan di setiap waktu dan tempat. Dengan kata lain, Sunnah Nabi tidak selalu relevan dengan realitas sebagai akibat perubahan sosial dan budaya. Dalam situasi ini, menurut al-Ṭūfi, yang harus selalu ditegakkan adalah supremasi kepentingan umum atau *maṣlahat* di atas sumber-sumber hukum Islam lainnya.

Walaupun demikian, al-Ṭūfi menegaskan tidak ada kontradiksi yang hakiki atau *ta'arud* antara maṣlahat dengan Sunnah atau al-Qur'ān maupun sumber lainnya. Menurutnya, semua kandungan dalam al-Qur'ān, Sunnah maupun sumber lainnya, menunjukkan akan kebenaran dan validitas prinsip maṣlahat. Syari'ah ditetapkan atas umat Islam tidak lain dengan tujuan untuk menjaga kepentingan umat Islam itu sendiri. Dalam situasi ketika ada aturan atau praktek yang tampak bertentangan dengan maṣlahat, maka hal itu hanya merupakan pengecualian, sebab pada dasarnya hal itu dilakukan tidak lain untuk melindungi prinsip-prinsip maṣlahat itu sendiri.⁷¹ Dengan cara pengecualian atau takhsis ini maka maṣlahat dijadikan sebagai aturan pengganti bagi sumber-sumber hukum yang lain, namun kedudukan sumber yang lain itu tidak dihapus atau dikesampingkan.⁷²

⁷¹Hallaq, *op cit*, h. 223.

⁷²*Ibid*. Lihat juga Muhyi al-Dīn al-Nawawī, *Syarh al-Arba'in* (Surabaya: Penerbit Sa'ad ibn Nabhan, 1977) h. 67.

4. *Abū Ishāk al-Syāṭibī* (w. 790 H/1388 M)

Abu Ishak as-Syathibi dalam karyanya, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, mengawali pembahasan otoritas Sunnah Nabi dalam kerangka dan semangat al-Qur'an. Dia menegaskan bahwa ayat-ayat *makkiyah* yang berisi pokok-pokok ajaran Islam atau *maqashid syari'ah* merupakan ayat-ayat prinsip (*ushul*) sedangkan ayat-ayat *madaniyah* merupakan ayat-ayat teknis dan cabang atau *furu'*.⁷³ Berbagai aturan dalam ayat-ayat madaniyah, seperti mu'amalah, kekeluargaan, perang, dll, merupakan penjabaran dan pelaksanaan yang bersifat kontekstual. Implementasinya bersifat dinamis dan tidak kaku sehingga harus dipahami dan tunduk kepada ayat-ayat makkiyah yang membawa ajaran Islam substansial dan fundamental. Bentuk-bentuk hukuman pidana (*had jarimah*) termasuk kategori aturan yang ditetapkan dalam ayat-ayat *madaniyah* sehingga pelaksanaannya tidak boleh kaku, baik bentuk, jumlah maupun macamnya. Bentuk-bentuk hukuman pidana bisa berubah sesuai dengan perkembangan zaman, baik bentuk hukumannya maupun jumlahnya, sedangkan fondasi dan substansi hukuman itu sendiri tetap abadi, yaitu nilai- penegakkan keadilan, persamaan dan kemaslahatan. Dalam dinamika pemahaman konteks ayat *makkiyah* – *madaniyah* dan substansi – implementasi inilah kita harus memahami keberadaan hukum kebiri saat ini.

Baginya, al-Qur'an dan al-Sunnah memiliki fungsi berbeda namun tidak dapat dipisahkan satu dari lainnya. Al-Qur'an berfungsi sebagai *ta'sīl* yaitu merumuskan prinsip-prinsip dasar, sedangkan Sunnah Nabi adalah sebagai *tafsīl* yaitu menjelaskan prinsip-prinsip dasar tersebut dengan cara mengembangkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya kepada kasus-kasus tertentu. Prinsip-prinsip dasar dimaksud oleh al-Syāṭibī dinamakan sebagai

⁷³ Abu Ishak as-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul Syari'ah*, juz II, Dar al-Fikr, Beirut, 1995, juz II, h. 1

Maqāṣid al-Syarī'ah yang dibagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu *darūriyah*, *hājiyah* dan *taḥsīniyah*. Masing-masing dari tiga tingkat *maqāṣid* tersebut memiliki prinsip yang dijabarkan oleh Sunnah Nabi.⁷⁴

Menurut al-Syāṭibī, Sunnah memang merupakan penjelasan dan penerapan dari al-Qur'ān, namun kedudukannya tetap sebagai cabang atau *furū'*. Penjelasan dari al-Sunnah tidak boleh berbeda, bertentangan dan melampaui prinsip-prinsip al-Qur'ān. Kalaupun jika ada ajaran Sunnah yang seolah berbeda, maka hal itu sebenarnya masih tetap dalam lingkup prinsip-prinsip al-Qur'ān itu sendiri.

C. Era Modern: Reinterpretasi Otoritas Sunnah

Abad ke-19 M merupakan era ketika bangsa Barat Eropa telah menancapkan hegemoninya hampir di seluruh wilayah Islam, dan tentu membawa dampak besar pada kelemahan umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Kondisi ini mendorong diadakannya reformasi kelembagaan hukum dan sosial, baik untuk mengakomodasi nilai-nilai Barat maupun untuk memulihkan kembali kekuatan Islam. Untuk dapat melakukan reformasi keagamaan ini, tentu harus berangkat dari upaya mengkaji ulang fondasi esensial kewenangan (otoritas) agama dalam Islam. Titik pusat obyek kajian otoritas keagamaan ini tidak lain adalah ḥadīṣ Nabi, karena memang bidang inilah yang menjadi inti keprihatinan dalam pemikiran selama ini.

Ada dua kecenderungan besar yang muncul dalam gerakan pembaruan Islam abad ke-18 dan ke-19 dan keduanya berbasiskan pada Sunnah. Kecenderungan pertama menjadikan ḥadīṣ atau Sunnah sebagai inti dan dasar program pembaruannya yang diwakili

⁷⁴Al-Syāṭibī, *ibid*, h. 7.

antara lain oleh al-Dahlawī dan al-Syaukānī. Kecenderungan kedua yang diwakili oleh Aḥmad Khān dan Muḥammad ‘Abduh berupaya memahami ulang, dan sekaligus membatasi otoritas ḥadīṣ agar dapat disesuaikan dengan tantangan modernitas.

1. Gerakan Reformasi Berlandaskan Sunnah-Ḥadīṣ

Tokoh sentral gerakan pada era ini adalah Syah Walī Allāh al-Dahlawī (1702–1762) dan Aḥmad ibn Alī al-Syaukānī (1760–1834). Al-Dahlawi memusatkan perhatian pada kelemahan umat Islam di India yang terpecah belah.⁷⁵ Pemikiran awalnya dalam studi ḥadīṣ terlihat dalam sikapnya yang memposisikan dan menilai kitab *al-Muwatṭā’* karya Imam Mālik ibn Anas sebagai kitab kumpulan ḥadīṣ berkualitas paling tinggi di atas semua kumpulan ḥadīṣ lainnya. Dalam persoalan kehandalan, ia mensejajarkan kitab tersebut dengan kitab *Ṣaḥih al-Bukhārī* dan *Ṣaḥih Muslim*, bahkan ia menilai dua kitab terakhir ini tidak lain hanya merupakan sebagai catatan kaki bagi *al-Muwatṭā’*, atau sekedar memberikan dokumentasi tambahan namun tidak banyak memberikan materi yang orisinal. Pandangan seperti yang dikemukakan oleh al-Dahlawi ini merupakan penyimpangan dari pola yang mapan dalam studi ḥadīṣ di Sub Benua India yang kala itu lebih menekankan studi *al-Kutub al-Sittah*.⁷⁶

Pemikiran al-Dahlawi, pendekatan dan penafsirannya tentang ḥadīṣ, cukup kritis. Metode yang dikemukakannya memang memiliki banyak kesamaan dengan fuqaha’ klasik. Ia menyadari adanya jurang yang memisahkan antara ḥadīṣ dengan aplikasi hukumnya. Oleh karena itu, ia menerima konsepsi teoritis yang mengkategorikan dua tindakan Nabi, antara tindakan sebagai rasul

⁷⁵ Lihat: al-Dahlāwī dalam karyanya *Ḥujjah Allāh al-Balighah* (Kairo: Dār al-Turās, tt), juz I, h. 2.

⁷⁶ Sikap al-Dahlāwī yang mandiri dan kompeten lihat: Brown, *ibid*, h. 40.

dan bukan sebagai rasul. Tindakan sebagai seorang rasul melahirkan *Sunnah Risālah* yang bersifat mengikat, sedangkan tindakan sebagai bukan rasul memunculkan *Sunnah Ghair Risālah*. Kategori kedua ini, yakni tindakan bukan sebagai rasul, mengakibatkan adanya Sunnah Nabi yang tidak mengikat, terutama yang berkaitan dengan persoalan keduniaan.⁷⁷ Pandangan yang dikemukakan oleh al-Dahlawī tidak lain bertujuan untuk menggali ‘*illat*’ yang melatarbelakangi munculnya berbagai aturan syari’at dan untuk menemukan korelasi antara substansi hukum (*maqasid* atau *ruh*) dan bentuknya (*syarī’ah*).⁷⁸

Sementara itu, di wilayah Jazirah Arabia, tepatnya di daerah Yaman, muncul pembaru lain bernama Ahmad ibn Alī al-Syaukāni (1760–1834).⁷⁹ Ia berdiri dalam barisan ilmuwan yang mengumandangkan ijtihād dan menentang taqlīd, sebagaimana yang diperjuangkan oleh al-Dahlawī, bahkan dengan cara lebih radikal. Menurutnnya, setiap muslim hanya terikat dengan prinsip untuk mengikuti al-Qur’ān dan Sunnah, bukan pada ajaran dan imam mazhab, apapun ajaran atau imam mazhab tersebut.⁸⁰

2. Reformasi untuk Reinterpretasi Sunnah-Ĥadīṣ

Tokoh-tokoh reformasi terkenal abad ke-19-20 M ialah Ahmad Khan dan Muḥammad ‘Abduh. Ahmad Khan sangat kritis terhadap literatur ḥadīṣ hasil penelitian ulama klasik. Ia memang tidak menolak otoritas Sunnah secara keseluruhan, namun ia berusaha membatasi ruang lingkupnya, menilai kualitasnya, dan meletakkan posisinya sebagai unsur subordinat dalam hubungannya dengan al-Qur’ān. Dengan sikap seperti ini, maka ia mengkritik

⁷⁷ Al-Dahlawi, *op cit*, juz I, h. 128

⁷⁸ Lihat: al-Dahlawi, *ibid*.

⁷⁹ *Ibid*.

⁸⁰ Muḥammad ibn Ali al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl fi Ilm al-Usūl* (Surabaya: penerbit Nabhan, tt) h. 137. Lihat juga; Brown, *op cit*, h. 42.

keras terhadap metodologi kritik ḥadīṣ klasik.⁸¹

Dalam persoalan pemahaman ḥadīṣ, Ahmad Khan menganggap hanya ḥadīṣ-ḥadīṣ yang berkaitan dengan persoalan spiritual saja yang relevan dengan kehidupan muslim kontemporer, sedangkan ḥadīṣ-ḥadīṣ yang bertalian dengan hal-hal duniawi dianggap tidak mengikat.⁸² Baginya, akal merupakan dasar untuk memahami Islam, menafsirkan Islam, dan sebagai alat pendekatan yang kritis terhadap ḥadīṣ. Ia juga mengkritik proses periwayatan ḥadīṣ yang terjadi secara makna karena telah membuka peluang untuk terjadinya banyak penyimpangan.

Dalam masalah asal-uṣūl Sunnah, ia berpendapat ada dua macam wahyu; yaitu wahyu yang *mathuw* dan yang *ghair mathuw*. Wahyu yang *mathuw* adalah al-Qur'ān. Dalam hubungan dengan al-Qur'ān, Ahmad Khān meletakkan posisi Sunnah di bawahnya. Menurutny, al-Qur'ān merupakan standar tertinggi untuk menguji semua informasi tentang Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu, ia hanya menganggap ḥadīṣ yang benar-benar mutawātir sebagai landasan handal dan terpercaya setelah al-Qur'ān.

Sementara itu, pembaru lain pada abad ke-20 M yang bernama Muḥammad Abduh mengembangkan sikap skeptis terhadap ḥadīṣ. Ia hidup semasa dengan Ahmad Khān, namun pandangannya sedikit lebih berhati-hati. Pandanganannya yang hati-hati terlihat dari sikapnya yang menilai bahwa hanya ḥadīṣ mutawātir yang mengikat. Menurutny, orang yang belum yakin atau ragu-ragu atas kebenaran suatu ḥadīṣ tidak bisa dianggap sebagai orang yang tidak mukmin, sebab ḥadīṣ itu sendiri tidak diperkuat oleh riwayat yang banyak dan berturut-turut.⁸³

⁸¹ Ahmad Khan dalam *Maqālāt*, juz II, h. 280 sebagaimana dikutip oleh Brown, *ibid*, h. 183.

⁸² *Ibid*, h. 50-51.

⁸³ *Ibid*, h. 56.

Walaupun ‘Abduh mendasarkan pandangan kritisnya pada sikap rasional, namun ia juga tidak menolak otoritas Sunnah. Menurutnya, jika orang menolak suatu informasi padahal ia tahu bahwa Nabi Muḥammad melakukan atau mengatakannya, berarti ia meragukan risalahnya dan menilainya sebagai bohong.⁸⁴

Baik Ahmad Khān maupun Abduh sama-sama menerima pendekatan fiqh dalam memahami Sunnah, yakni membedakan antara Sunnah yang mengikat dan yang tidak mengikat. Dengan kategori ini, maka kemaksuman Nabi Muḥammad menjadi terbatas. Dengan sikap itu pula berarti keduanya mengakui bahwa Nabi Muḥammad memiliki potensi untuk berbuat salah dalam aktifitas atau kondisi tertentu.⁸⁵ Dalam persoalan ini, Abduh ternyata juga mengambil sikap yang sama, yakni menerima ḥadīṣ-ḥadīṣ yang berkenaan dengan surga, neraka, dan kiamat.

Pada era kontemporer saat ini, Yūsuf al-Qaradāwī muncul di antara ulama era modern yang memberi perhatian besar pada upaya pemahaman Sunnah Nabi secara lebih moderen. Menurutnya harus dibedakan dua macam Sunnah Nabi, yaitu Sunnah yang memuat kandungan hukum (*Sunnah Tasyrī’iyah*) dan Sunnah yang tidak membawa aturan hukum (*Sunnah ghair Tasyrī’iyah*).⁸⁶

Contoh Sunnah *ghair tasyrī’iyah* adalah tentang akhlak dan hal yang ghaib, atau yang berkaitan dengan urusan dunia. Dalam hal yang berkaitan dengan berita ghaib tidak ada jalan lain kecuali menerimanya sebagai bagian dari keimanan, sedangkan segala masalah yang berurusan dengan persoalan duniawi, kepada umat

⁸⁴*Ibid.*

⁸⁵*Ibid.*, h. 88.

⁸⁶Kategori yang dikemukakan oleh al-Qaradāwī bukan suatu konsep yang baru, melainkan hanya pengembangan lebih jauh atas konsep yang telah dikemukakan oleh beberapa ilmuwan muslim era modern sebelumnya, misalnya Syah Wali Allāh al-Dahlawī dan Mahmūd Syaltūt. Al-Qaradāwī sendiri menyatakan demikian. Lihat, al-Qaradāwī, *al-Sunnah Masdar li al-Ma’rifah wa al-Hadārah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997), cet. 1, h. 92

Islam diberikan kebebasan untuk mengatur dan mengolahnya sesuai dengan akal dan upaya manusia sendiri.

Sedangkan *Sunnah tasyrî'iyah* berkaitan dengan hukum-hukum. *Sunnah tasyrî'iyah* ada yang berlaku universal dan otoritasnya pun juga berlaku umum sehingga bersifat mengikat dan wajib ditaati di manapun dan kapanpun. Ada pula *Sunnah tasyrî'iyah* yang bersifat temporal karena pemberlakuannya dibatasi dalam situasi dan kondisi yang khas. Dalam memahami *sunnah tasyrî'iyah* yang temporal ini, menurut al-Qaradâwi, harus diperhatikan beberapa hal khusus, sehingga pengamalan dan tingkat otoritas atau ketaatan serta keterikatan dengan sunnah tersebut juga terkait dengan sebab-sebab yang temporal dan terbatas pula. Beberapa penyebab otoritas temporal tersebut adalah karena disebabkan oleh 'illat atau motif tertentu, tradisi lokal yang khusus, ditujukan kepada komunitas terbatas, atau posisi nabi sebagai imam atau hakim ketika menyampaikan sunnahnya.⁸⁷

3. Perubahan sosial dan reinterpretasi Sunnah Nabi

Pada era modern ini muncul kecenderungan membuat pola kategorisasi pada diri Nabi untuk membatasi otoritas Sunnah Nabi dan sebagai upaya untuk tidak lagi menerapkannya secara harfiah. Ada tiga kategori yang dilekatkan kepada diri Nabi Muḥammad, yaitu sebagai (1) manusia, (2) rasul, dan (3) paradigma atau contoh.

a) Memanusiawikan pribadi Nabi Muḥammad

Di kalangan muslim era klasik, Nabi Muḥammad dipandang sebagai figur kosmik yang lebih besar dari kehidupan. Nabi Muḥammad memiliki kualitas sebagai manusia super. Sementara

⁸⁷Al-Qaradâwi, *Kaifa Natâ'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1992) h. 37, dan al-Qaradâwi *Syarî'ah al-Islâm Šālihah li al-Taṭbîq fî Kulli Żamān wa Makān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), cet v, h. 108 – 112.

itu, muslim modern memperlakukan, membumikan dan memanusiawikan beliau kembali. Dalam sejarah perjalanan Rasul versi modern ini, Muḥammad jarang ditekankan sebagai manusia kosmik dengan berbagai kelebihan mukjizat yang luar biasa. Kemukjizatan Nabi Muḥammad digambarkan sebagai seorang tokoh pembaru sosial yang progresif revolusioner, seorang politikus yang sukses, dan model kebaikan bagi manusia.

Sejalan dengan upaya pemanusiaan ini, maka kritikus ḥadīṣ modern cenderung membatasi penerapan *‘iṣmah* dalam konteks penyampaian al-Qur’ān saja. Dalam bidang lainnya, Nabi Muḥammad harus dipandang sebagai manusia biasa yang dapat mengalami kegagalan, kesalahan, dan keterbatasan manusiawi lainnya yang normal.⁸⁸

b) Muḥammad Sebagai Rasul

Bagi mereka, Sunnah tidak lain merupakan penerapan otoritatif hukum Allāh atau al-Qur’ān untuk keadaan tertentu. Ketika keadaan berubah, maka detail-detail hukum yang ditetapkan melalui Sunnah juga harus ikut berubah. Oleh karena itu, hanya al-Qur’ān, yang menggambarkan prinsip-prinsip dasar, yang tidak berubah, sedangkan Sunnah, yang merupakan penerapan praktis dari prinsip-prinsip al-Qur’ān, adalah wajar selalu berubah dan dapat diubah.

Muḥammad Taufiq Sidqī, misalnya menyatakan Sunnah merupakan hukum temporer (*syar’īyah waqtīyah*). Putusan Nabi Muḥammad hanya otoritatif untuk generasinya, dan tidak mengikat bagi mukminin sekarang. Ia mengemukakan banyak alasan yang semuanya berkisar pada persoalan tidak

⁸⁸*Ibid*, h. 90.

terpeliharanya Sunnah Nabi secara ketat dan akurat.⁸⁹

c) Mengambil substansi dari paradigma Sunnah

Bagi kalangan modernis mengatakan bahwa otoritas Nabi Muhammad atas orang sezaman dengannya adalah sebagai penguasa (eksekutif), bukan sebagai seorang rasul. Dalam posisi demikian, maka perannya bukan sebagai pembuat undang-undang tetapi memberlakukan hukum Allāh. Beliau pun tidak berhak untuk membuat hukum melainkan hanya penerima mandat atau pelaksana saja.

Jika Beliau bertindak sebagai Rasul dalam melaksanakan hukum, maka tindakannya berlandaskan otoritas al-Qur'ān. Jika beliau bertindak sendiri, maka bentuk tindakannya hanya berkisar dalam persoalan yang tidak ada relevansinya dengan agama. Artinya, apa yang telah diputuskan atau dilakukan tersebut hanya berlandaskan pada pilihan atau pendapatnya, yang dapat benar atau salah. Sebagai contoh adalah putusan beliau tentang hukuman yang dijatuhkan atas tawanan perang Badar. Putusan yang beliau ambil dalam persoalan ini ternyata mendapat teguran Tuhan dengan turunnya surat al-Anfāl ayat 67. Hal serupa juga terjadi ketika beliau memberi dispensasi bagi beberapa orang yang tidak mengikuti perang Tabūk dengan turunnya surat al-Taubah ayat 43.

⁸⁹*Ibid*, h. 92.

BAB III

BIOGRAFI DAN KERANGKA PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR

.....

A. Kehidupan dan Karya Ilmiah

Nama lengkapnya adalah Muḥammad Syaḥrūr ibn Deyb ibn Seyb Syaḥrūr. Ibunya bernama Ṣiddīqah binti Ṣāliḥ Filyūn. Syaḥrūr dilahirkan di kota Damaskus, Suriah, pada tanggal 11 April 1938.⁹⁰ Pendidikan dasarnya diawali dari lembaga pendidikan ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī di Damaskus, sedangkan pendidikan menengahnya diselesaikan pada tahun 1957. Setelah itu, ia mendapat beasiswa pemerintah untuk melanjutkan pendidikan ke Moskow, Uni Sovyet, di bidang teknik sipil (*handasah madaniyah*) pada bulan Maret 1957 dan berhasil meraih gelar diploma dalam teknik sipil pada tahun 1964. Pada tahun berikutnya beliau mulai mengajar pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Selanjutnya ia dikirim oleh pihak universitas ke Ireland National University, Irlandia, guna studi dalam spesialisasi mekanika pertanahan dan fondasi, sehingga ia memperoleh gelar *Master of Science* pada tahun 1969 dan Doktor pada tahun 1972.

Syaḥrūr menguasai bahasa Inggris dan Rusia, di samping bahasa ibunya sendiri yakni bahasa Arab. Di samping kajian keislaman, ia juga berminat sekali menekuni bidang yang menarik perhatiannya, yaitu filsafat humanisme dan pendalaman makna dalam bahasa Arab

⁹⁰Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qira’ah Mu’āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Tauzī’ wa al-Ṭibā’ah, 1990), cet. xii, h. 823.

Ketika kembali ke Syiria, Dr. Ir. Muhammad Syahrur diangkat sebagai Professor Jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus mulai tahun 1972 sampai 1999 dan mengajar di sana hingga saat ini dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Geologi. Selain sebagai dosen, pada tahun 1982 sampai 1983, Syahrur dikirim kembali oleh pihak Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada al-Sa'ud Consult Arab Saudi serta bersama beberapa rekannya di Fakultas Teknik membuka Biro Konsultasi Teknik Dar al-Isytisyarat al-Handasiyyah (En-Gineering Consultancy) di Damaskus.

Syria, tempat di mana Syaḥrūr dilahirkan, adalah sebuah negara dengan mayoritas penduduknya muslim. Seperti yang umumnya dialami oleh negara-negara Timur Tengah lainnya, Syria juga menghadapi problema modernitas, khususnya benturan antara gerakan keagamaan dan gerakan modernisasi Barat.

Karya yang telah dihasilkan Syaḥrūr antara lain, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah* (1990), *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Islam wa al-Īmān; Manzūmah al-Qiyam* (1996), *Masyrū'u al-Miṣāq al-Islāmī* (1999). Di samping karya ilmiah berupa buku, ia juga banyak menuangkan ide dan pemikirannya dalam berbagai artikel yang disampaikan dalam beberapa jurnal maupun seminar, seperti "The Devine Texts and Pluralism in Muslim Societies" yang dimuat dalam jurnal *Muslim Politics Report*, 14 (1997), dan "Islam and The 1995 Beijing World Conference on Woman" dalam *Kuwaiti Newspaper* yang lalu dipublikasikan dalam Charles Kurtzman (ed), *Liberal Islam; A Sourcebook*.⁹¹

Buku pertama di bidang keislaman yang ditulis dan diterbitkan Syaḥrūr, yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, termasuk karya yang paling hangat dan banyak

⁹¹Diterbitkan antara lain di Oxford oleh Penerbit Oxford University Press pada tahun 1998.

diperdebatkan oleh kalangan ilmuwan muslim saat ini. Buku tersebut menjadi fenomena yang aktual, sebab di samping pernah menjadi *the bestseller book* di kawasan Timur Tengah, juga di sisi lain memiliki watak kontroversial yang menimbulkan pro dan kontra.

Penyusunan buku ini berlangsung selama dua puluh tahun (1970-1990) dengan melewati tiga tahapan proses. Tahap pertama (1970-1980), merupakan masa pengkajian dan peletakan dasar awal metodologi pemahaman terhadap *al-Zikr*, *al-Risalah* dan *al-Nubuwwah* serta beberapa kata kunci lain dalam al-Qur'an. Dalam fase ini Syaḥrūr belum membuahkan hasil pemikiran terhadap *al-Zikr*. Hal ini disebabkan karena pengaruh pemikiran-pemikiran taqlid yang diwariskan dan ada dalam khazanah karya Islam lama dan modern, di samping cenderung pada Islam sebagai ideologi ('aqidah) baik dalam bentuk kalam maupun fiqh madhhab. Selain itu dipengaruhi pula oleh kondisi sosial yang melingkupi ketika itu.⁹²

Dalam kurun waktu 10 tahun tersebut, Syaḥrūr mendapati beberapa hal yang selama ini dianggap sebagai dasar Islam, namun ternyata bukan, karena ia tidak mampu menampilkan pandangan Islam yang murni dalam menghadapi tantangan abad 20. menurutnya, hal itu dikarenakan dua hal; Pertama, pengetahuan tentang 'aqidah Islam yang diajarkan di madrasah-madrasah beraliran Mu'tazilah atau Asy'ari. Kedua, pengetahuan tentang fiqh yang diajarkan di Madrasah-madrasah beraliran Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali ataupun Ja'fari. Menurut Syaḥrūr, apabila penelitian ilmiah dan modern masih terkukung oleh kedua hal tersebut, maka studi Islam berada pada titik yang rawan.⁹³

⁹²Syahrur, *Al-Kitab ...*, h. 46-48

⁹³*Ibid*

Tahap kedua terhitung mulai 1980-1986. pada tahun 1980, Syaḥrūr bertemu dengan teman lamanya, Dr. Ja'far (yang mendalami studi bahasa di Uni Soviet antara 1958-1964). Dalam kesempatan tersebut, Syaḥrūr menyampaikan tentang perhatian besarnya terhadap studi bahasa, filsafat dan pemahaman terhadap al-Qur'an. kemudian Syaḥrūr menyampaikan pemikiran dan Disertasinya di bidang bahasa yang disampaikan di Universitas Moskow pada 1973. topic disertasinya mengenai pandangan linguistik 'Abd al-Qadir al-Jurjaani (ahli *nahwu* dan *balaghah*) dan posisinya dalam linguistik umum. Lewat Ja'far, Syaḥrūr belajar banyak tentang linguistik termasuk filologi, serta mulai mengenal pandangan-pandangan al-Farra', Abu 'Ali al-Farisi serta muridnya, Ibn Jinni dan al-Jurjani. Sejak itu, Syaḥrūr berpendapat bahwa sebuah kata memiliki satu makna dan bahasa Arab merupakan bahasa yang di dalamnya tidak terdapat sinonim. Selain itu, antara nahwu dan balaghah tidak dapat dipisahkan, sehingga menurutnya, selama ini ada kesalahan dalam pengajaran bahasa Arab di berbagai Madrasah dan Universitas.⁹⁴

Sejak itu pula, Syaḥrūr mulai menganalisis ayat-ayat al-Qur'an dengan model baru, dan pada 1984, ia mulai menulis pokok-pokok pikirannya bersama Ja'far yang digali dari al-Kitab.

Sedangkan tahap ketiga mulai 1986-1990. dalam tahap ini, Syaḥrūr mulai intensif menyusun pemikirannya dalam topik-topik tertentu, 1985-an akhir dan 1987, ia menyelesaikan bab pertama dari *al-Kitab wa al-Qur'an*, yang merupakan masalah-masalah sulit. Bab-bab selanjutnya diselesaikan sampai 1990.⁹⁵ Dan diterbitkan pada tahun tersebut pula. Bukunya telah menjadi sasaran pandangankritis dari pemegang otoritas keagamaan yang mapan atas dasar muatan pengetahuannya yang sangat cermat dan detil.

⁹⁴*Ibid*

⁹⁵*Ibid.*

Hingga sekarang, ia telah menerbitkan melalui penerbit yang sama, yaitu al-Ahali, empat karya ilmiah sebagai bagian dari sebuah seri penerbitan yang disebutnya "Studi Islam Kontemporer" (*Dirasat Islamiyyah Mu'asirah*). Selain seri ini, dia telah menulis sebuah *booklet* kecil dan sejumlah artikel di Surat kabar.⁹⁶

Beberapa tokoh ulama besar dan berpengaruh, seperti Wahbah az-Zuhailī, Sālim al-Jābi, Ṭāhir al-Syawwāf, dan lainnya, yang tampil sebagai orang-orang yang sangat menentang pemikiran Syaḥrūr dalam bukunya tersebut. Bahkan di antara ilmuwan muslim modernis yang tergolong liberal sekalipun, semacam Nasr Hāmid Abū Zaid, turut menentang keras metodologi pemikiran yang ditawarkan oleh Syaḥrūr.⁹⁷

Kelompok yang tidak setuju dengan pemikirann Syaḥrūr yang dekonstruktif dan sekaligus rekonstruktif memandangnya sebagai *an Enemy of Islam* (musuh Islam) dan *a Western and Zionist Agent* (agen barat dan Zionis),⁹⁸ karena dianggap merusak otoritas persatuan umat Islam atau berkomitmen melakukan perbuatan yang tidak termaafkan dalam wilayah penafsiran. Bahkan karya-karya Syaḥrūr itu oleh mereka dinilai jauh lebih berbahaya dibandingkan dengan buku *Satanic Verses* (karya Salman Rusdhie). Beberapa buku yang lain juga bermunculan, baik dari pihak yang pro maupun yang kontra. Di antara yang bisa disebut di sini adalah buku *Tahafut Qira'ah Mu'asirah* (1985) karya Dr. Munir Muhammad Tahir al-Sawwaf, seorang sarjana hukum dari Libanon dan buku *al-Furqan wa al-Qur'an* (1994) oleh Khalid 'Abd al-

⁹⁶Munir Muhammad Tahir al-Sawwaf, *Tahafut al-Dirasat al-Qira'ah al-Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama*, Beirut, 1993; Riyadh; Dar al-Sawwaf, 1995,

⁹⁷Lihat Syaḥrūr, *Nahw Usūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi; Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: penerbit al-Ahālī), cetakan I, 2004 h. 23.

⁹⁸Peter Clark "The Shahrur Phenomenon; a Liberal Islamic Voice from Syria, dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol 7, Nomor 3 (1996). Lihat juga Munir Muhammad Tahir al-Sawwaf, *Tahafut al-Dirasat ...*, *Ibid*.

Rahman al-Akk,⁹⁹ di samping *Qira'ah ala Kitab al-Kitab wa al-Qur'an* oleh Hallah al-Qari', cendekiawan Palestina yang tinggal di Mesir. Masih ada lagi *Mujarrad al-Tanjim*, 3 Vol (1991) oleh Salim al-Jabi dan *al-Qur'an al-Mu'asirah li al-Qur'an fi al-Mizan* (1995) oleh Ahmad 'Imran, dan karya-karya para peneliti lainnya seperti Wael B. Hallaq.¹⁰⁰

Di lain pihak, beberapa pemerintah di sana, seperti Arab Saudi, Qatar, Mesir, dan Uni Emirat Arab, pernah melarang peredaran buku ini di negara masing-masing. Banyak pula intelektual muslim yang menaruh respek dan kekaguman terhadapnya, bahkan penguasa di Oman, yaitu Sultan Qaboos, malah memberikan penilaian positif sampai membagi-bagikan buku tersebut kepada para menteri serta merekomendasikan mereka agar membacanya.¹⁰¹ Syaḥrūr menyatakan bahwa ia gembira karena beberapa perhatian yang diberikan beberapa kelompok telah melebihi dari apa yang ia harapkan sebelumnya. Menurutnya buku-buku yang telah ia tulis banyak diterbitkan di kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara. Ia tahu ribuan karyanya telah diterbitkan dan didistribusikan secara diam-diam, bahkan banyak beredar dalam bentuk CD-ROM, walaupun telah dilarang beredar dan ia sendiri tidak terlibat di dalam peredaran tersebut.¹⁰²

B. Konteks Historis Pemikiran

Menurut Syaḥrūr, umat Islam terbelenggu dan terkungkung oleh berbagai macam asumsi masa lalu, padahal sebagian asumsi

⁹⁹Khalid 'Abd al-Rahman al-Akk, *Al-Furqan wa al-Qur'an; Qiraah Islamiyah Mu'asirah* (Beirut; al-Hikmah, 1996).

¹⁰⁰Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories* (Cambridge; CUP, 1997)

¹⁰¹Sahiron Syamsuddin, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma-Sintagmatis; studi atas Hermeneutika al-Qur'ān Kontemporer Muḥammad Syaḥrūr", makalah disampaikan dalam *Studium General tentang Tafsir Kontemporer* pada HMJ tafsir Hadis Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 Mei 1999, h. 3.

¹⁰²Lihat artikel Syaḥrūr, *The Devine Text and Pluralism in Muslim Society*, h. 9.

tersebut adalah salah dan terbalik total, karena berangkat dari konsep-konsep paradigma Islam masa lalu yang harus ditelaah kembali secara kritis sejalan dengan perkembangan kemajuan dunia modern.

Demikian pula dengan fiqh Islam mengalami krisis karena tidak sesuai lagi dengan ilmu pengetahuan dan kondisi abad ke-20 M serta tidak mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul dalam situasi modern tersebut. Krisis pemikiran ini bukan disebabkan oleh kelemahan penguasaan bahasa atau kurangnya ketaqwaan, melainkan oleh kesalahan metodologi, salah dalam merumuskan konsep al-Sunnah, serta keliru dalam menafsirkan al-Qur'ān dan memahami *Umm al-Kitāb* maupun syarī'ah Islam.¹⁰³ Untuk itu, harus dibangun fiqh Islam yang modern dan itu dimulai dengan merekonstruksi fondasinya, yaitu pemahaman al-Qur'ān, lalu diikuti dengan Sunnah Nabi sebagai aplikasi al-Qur'ān, dan sumber metodologis yang lain, seperti *ijmā'* dan *qiyas*. Pembaruan ini merupakan keharusan namun tanpa harus keluar dari nilai dasar aqidah Islam yang paling mendasar, yaitu iman kepada Allāh, malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul dan hari akhir.¹⁰⁴

Syahrūr mendeteksi ada lima problem mendasar yang terdapat di dalam pemikiran Arab era modern, termasuk di dalamnya pemikiran Islam. Kelima persoalan tersebut adalah:

- a. Kebanyakan pemikiran tersebut tidak terkait dan tidak berdasar metodologi kajian ilmiah yang obyektif,¹⁰⁵ melainkan berdasar apriori atau *wahm* terutama jika yang diteliti adalah teks-teks keagamaan dan yang semisalnya.¹⁰⁶

¹⁰³Syahrūr, *Ibid*, h. 579.

¹⁰⁴*Ibid*.

¹⁰⁵Ilmiah dimaksud dalam pemikiran Syahrūr di sini tidak lain adalah berdasarkan ilmu pengetahuan alam yang memperngaruhi pola pikimnya selama ini.

¹⁰⁶*Ibid*, h. 30.

- b. Kajian keislaman yang bersumber dari teks-teks keagamaan selama ini terserak-serak (atomisme), tekstual, berangkat dari praduga-praduga tertentu.
- c. Langsung menunjuk dan berpegang kepada teori-teori yang populer dan yang telah ada sebelum munculnya problem, tanpa mengkaji lebih dahulu hakikat dari problem tersebut.
- d. Tidak memanfaatkan pemikiran atau filsafat kemanusiaan dan tidak berdialog secara orisinal dan inovatif dengannya. Akibatnya kita tidak mungkin dapat menilai setiap hasil pemikiran manusia, sejak era Yunani sampai sekarang, dalam kategori benar atau salah.
- e. Tidak ada teori Islami tentang epistemologi pengetahuan kemanusiaan yang dibuat secara modern kontemporer yang digali secara khusus dari al-Qur'ān. Tidak adanya teori yang modern ini menyebabkan umat Islam jatuh dalam pemikiran yang kalut, fanatik aliran, dan terperosok dalam posisi politik dan pemikiran yang tradisional.
- f. Umat Islam era modern hidup dalam aturan-aturan fiqh yang krisis dan krusial. Untuk itu umat Islam harus mendekonstruksi lebih dahulu fiqh Islam yang telah kita warisi secara tradisional dari fuqahā' lima,¹⁰⁷ namun resiko untuk itu kita juga harus siap menciptakan fiqh penggantinya.

Menurut Syaḥrūr, perkembangan pemikiran manusia melalui tiga tahap, yaitu tahap “berada”, tahap “berproses” dan tahap “menjadi”. Pemikiran Islam seharusnya juga melewati tiga tahap dimaksud, namun dalam perjalanannya tidak demikian. Syaḥrūr

¹⁰⁷Mereka terdiri dari empat mazhab fiqh Sunni dan satu mazhab fiqh Syi'i. Kelima tokoh tersebut adalah Abū Ḥanīfah Nu'mān ibn al-Šābit tokoh pendiri mazhab Hanafi, Mālik ibn Anas pendiri mazhab Māliki, Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'i sebagai pendiri mazhab Syāfi'i dan Ahmad ibn Hanbal tokoh pendiri mazhab Hanbali. Sedangkan tokoh dari Syi'ah adalah imām Ja'far al-Šādiq sebagai pendiri mazhab Ja'fari.

mencoba untuk memperlihatkan tiga perkembangan pemikiran umat Islam yang terdapat dalam berbagai aliran sebagai berikut:

1. Kelompok fundamentalis yang mengidolakan umat Islam masa awal ternyata menganalogikan semua aturan sekarang dengan awal abad ke-1 H. Pemikiran model ini hanya melalui “*berada*” dan “*berproses*” tanpa melalui kondisi “*menjadi*”. Akibatnya pemikiran mereka menjadi statis.
2. Kelompok liberalis membuang peninggalan (*turās*) lalu mengambil kondisi “*menjadi*” dalam bidang ilmu sosial dan humaniora dari Barat secara keseluruhan dan apa adanya, dan melupakan kondisi “*berada*” dan “*berproses*” dalam dunia Arab.
3. Kelompok Komunis-Marxis yang mengambil teori Marx, pengingkaran terhadap Tuhan, dan ingin segera menerapkannya sebagai kondisi menjadi dalam peradaban Arab.
4. Kelompok Nasionalis yang berusaha mengambil dimensi “*menjadi*” dari peradaban Barat dan Timur tetapi tidak memperhatikan Islam, sehingga mereka tetap berada dalam dimensi kondisi “*berada*” dan “*berproses*”.

Gagasan kembali kepada teks secara terbuka, menurutnya, adalah respon solusi terhadap dua tren yang bertentangan, yaitu (1) Fundamentalis yang hanya berpegang dengan teks dan *turās* masa lalu; dan (2) kalangan Modernis yang ingin membuang nilai-nilai tradisi.¹⁰⁸

¹⁰⁸Baca: Syaḥrūr, *Nahw ...*, *op cit*, h. 83 – 89, dan artikel “The Divine Text and Pluralism in Muslim Society” dalam *Journal of Muslim Politics Report*, no. 14, July-August, 1997, h. 3

C. Pola Pembaruan Pemikiran

Syahrūr ingin membangun hukum Islam yang selalu relevan pada setiap waktu dan tempat. Untuk terwujudnya hal itu, menurutnya harus selalu ada upaya-upaya pembaruan, dan metode ke arah tersebut tidak lain adalah *ijtihād*.

Ijtihād hanya selalu dapat dilakukan dengan syarat adanya suasana kebebasan dalam berpikir, berpendapat dan berekspresi serta tidak ada tekanan dari pihak manapun. Dalam suasana kebebasan ini akan muncul keragaman atau pluralisme yang menjadi syarat mutlak atau jaminan bagi terwujudnya demokrasi dalam Islam. Pluralisme menjamin lahirnya beragam produk hukum yang sesuai dengan karakter budaya dan masyarakat. Pluralisme ini juga akan menghindarkan munculnya pihak yang dominan atau hegemoni dan pihak yang tersubordinasi.

Dalam membangun kerangka ilmu keislaman dan penafsiran al-Qur'ān (*al-Kitāb*), Syahrūr cenderung banyak menggunakan metode filsafat positivisme materialisme yang berangkat dari pola ilmiah (*science*). Menurutnya, pola pikir positivistik dan materialistik inilah yang telah berperan besar membawa umat manusia kepada kemajuan di bidang sains dan teknologi saat ini. Dengan metode filsafat positivisme di atas, maka Syahrūr cenderung mengikuti model epistemologi empiris dalam memahami teks-teks keagamaan. Demikian pula selanjutnya dalam menentukan otentisitas hadis Nabi, ternyata ia lebih banyak mengikuti metode koherensi, dan hanya dalam beberapa kesempatan ia menggunakan metode korespondensi dalam penentuan otentisitas tersebut.

Berangkat dari pola pemikiran seperti di atas, maka Syahrūr melihat sumber pengetahuan yang hakiki ada pada realitas dunia materi di luar diri manusia. Oleh karena itu, ia tidak mengakui kebenaran bentuk-bentuk pemikiran abstrak spekulatif (*al'adam*)

dan intuitif (*ilhām*).¹⁰⁹ Atas dasar hal di atas pula ia menolak logika *fiqh* yang menyatakan *qiyās al-syāhid ‘ala al-ghaib*. Konsep *qiyās* ini dinilai salah karena ada hal-hal yang tidak logis di dalamnya, yakni menganalogikan masyarakat modern dengan ukuran masyarakat masa lalu.

Untuk menjelaskan karakter ajaran Islam yang fleksibel, Syaḥrūr berangkat dari konsep ilmu alam yang menunjukkan tidak ada benda di alam raya yang bergerak lurus, tetapi selalu bergerak dinamis di antara garis-garis tetap. Oleh karena itu, jika manusia dapat mengikuti sifat demikian maka ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta.¹¹⁰

Pendekatan yang dominan digunakan oleh Syaḥrūr dalam menafsirkan ulang sumber ajaran Islam, khususnya Sunnah Nabi, adalah hermeneutika. Dengan metode ini, Syahrut mencoba memahami realitas masa lalu ketika Sunnah Nabi muncul, memahami secara kritis situasi ketika Sunnah Nabi dibukukan secara verbal dan formal, lalu mencari benang merah substansi pesan yang dapat ditarik dari teks agar relevan di dunia modern.

Dengan hermeneutika kritis, maka Syahrur mengungkap sisi gelap epistemologi kelahiran ilmu-ilmu keislaman abad klasik. Trend politik yang dominan pada masa lalu sangat mempengaruhi watak dan corak pemikiran Islam.

Dalam memahami Sunnah Nabi harus dipahami lebih dahulu hubungan antara Sunnah tersebut dengan al-Qur’an. Menurut Syahrur, al-Qur’an adalah sumber ajaran Islam tertinggi, sedangkan Sunnah Nabi merupakan *ijtihad* Nabi dalam menjabarkan dan menerapkan al-Qur’an. Al-Qur’an memuat ajaran Risalah yang berkaitan dengan ketentuan hukum halal-haram dan perilaku manusia, yang dinamakan *Hudud*.

¹⁰⁹ Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, *op cit*, h. 42.

¹¹⁰ *Ibid*.

Berdasarkan metode dan pendekatan di atas, lalu Syaḥrūr menyusun kerangka teori untuk memformulasikan ajaran Islam. Menurutnya, kandungan wahyu, demikian pula al-Sunnah yang mengaplikasikannya, dua macam, yaitu yang berdimensi *nubuwwah* dan yang berdimensi *risālah*. Ajaran *nubuwwah* memuat pengetahuan tentang sejarah kemanusiaan, hukum alam raya, fisika, kimia, biologi, eskatologi, dan bersifat obyektif, karena selalu tetap dan di luar kemampuan manusia untuk mengaturnya. Sementara *risālah* memuat aturan tentang perilaku manusia berkaitan dengan halal dan haram, ibadah, mu'amalah, hukum dan moral, dan bersifat subyektif, karena selalu berubah menurut waktu dan tempat.¹¹¹

Untuk membangun fiqh yang baru dan modern, terutama yang terkait dengan persoalan perempuan, menurutnya, harus dilakukan rekonstruksi pemahaman atas al-Qur'ān, dan setelah itu diikuti dengan Sunnah Nabi yang mengaplikasikan al-Qur'ān tersebut. Rekonstruksi pemahaman juga dilakukan terhadap sumber metodologis yang lain, seperti *ijmā'* dan *qiyās*.

Menurut Syaḥrūr, wahyu Allāh yang diturunkan kepada Muḥammad SAW ada dua bagian, yaitu *al-Qur'ān* dan *al-Kitāb*. Istilah *al-Qur'ān* diartikan sebagai wahyu Allāh yang disebut juga dengan *Nubuwwah*. Wahyu *al-Qur'ān* bersifat obyektif yakni memiliki karakter ilmiah yang dapat dimengerti berdasarkan hukum-hukum ilāhiyah atau *Sunnah Allāh* dan filsafat, serta dengan menggunakan ilmu alam, kimia, fisika, kosmologi, biologi, dan sebagainya. Dengan kata lain menurutnya, tema-tema yang diajarkan oleh *Al-Qur'ān* bersifat obyektif, ilmiah dan tidak terkait dengan halal atau haram. Ajaran *Al-Qur'ān* juga tidak menyentuh persoalan ibadah, akhlak, politik, pendidikan dan sebagainya.¹¹²

¹¹¹ *Ibid*, h. 44.

¹¹² *Ibid*, h. 38 dan 103.

Sementara itu, *al-Kitāb* memuat wahyu Allāh yang berkaitan dengan *risālah* yakni memiliki karakter subyektif, yang berisi ajaran tentang hukum halal dan haram serta memberi petunjuk tentang perilaku manusia.¹¹³ Di dalam *al-Kitāb* ini terdapat beberapa aturan yang oleh Syaḥrūr dibagi ke dalam tiga macam, yaitu *ḥudūd*, *akhlāk*, dan *ta'limāt* atau informasi.

Adapun *naẓariyyah al-ḥudūd* atau teori batas dapat didefinisikan sebagai :

*“Hukum-hukum Tuhan yang terdapat dalam al-Kitāb (al-Qur’ān) dan al-Sunnah yang menetapkan batas hukum maksimal (al-ḥadd al-a’lā) dan atau batas hukum minimal (al-ḥadd al-adnā) bagi perbuatan manusia. Batas maksimal merupakan batas tuntutan hukum tertinggi yang boleh dilakukan atau dijatuhkan kepada manusia, sedangkan batas minimal adalah batas terendah. Tidak boleh (tidak sah) membuat ketetapan hukum melebihi batas minimal atau maksimal, namun manusia dapat bergerak leluasa dan bebas di antara batas-batas tersebut”.*¹¹⁴

Teori *ḥudūd* ini berlaku dalam masalah *tasyrī’* (hukum perundang-undangan) dan dalam masalah ibadah, seperti salat, puasa, haji dan zakat. *Ḥudūd* ini terdapat di dalam al-Qur’ān dan dalam al-Sunnah.

Berdasarkan kajian terhadap ayat-ayat hukum, Syaḥrūr menyimpulkan ada enam kaidah dalam teori *ḥudūd*,¹¹⁵ yaitu:

- 1) Ketentuan hukum dengan batas minimal (*al-ḥadd al-adnā*).
- 2) Ketentuan batas maksimal (*al-ḥadd al-a’lā*).
- 3) *Ketentuan batas minimal dan batas maksimal secara*

¹¹³*Ibid*, h. 89-90, dan 103.

¹¹⁴Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer” dalam *Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit ar-Ruz dan Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002) h. 136. Lihat juga : Syaḥrūr, *ibid*, h. 442 dan 472.

¹¹⁵*Ibid*, h. 455.

bersamaan (al-ḥadd al-a' lā wa al-adnā ma'an).

- 4) *Ketentuan batas minimal dan maksimal secara bersamaan pada satu titik.*
- 5) *Ketentuan batas maksimal dengan mendekati garis lurus.*
- 6) *Ketentuan batas maksimal positif tertutup yang tidak boleh dilewati dan batas minimal negatif yang boleh dilewati.*

Dengan teori batas-batas atau *ḥudūd* (*the theory of limits*) ini Syaḥrūr menegaskan bahwa lahan peluang ijtihād terhadapnya sangat terbuka bahkan terhadap naṣṣ yang *qaṭ'i*. Syaḥrūr juga menegaskan bahwa Nabi hanya sekedar melakukan ijtihād untuk menerapkan *ḥudūd* tersebut yang hasilnya tetap bergerak di dalam ruang batas-batas tersebut, dengan tetap mencari aturan hukum yang sesuai untuk kehidupan sosial kemasyarakatan bangsa Arab pada abad ke-7 M.

BAB IV

KONTEKSTUALISASI SUNNAH NABI

.....

A. Sumber dan Hakikat Sunnah Nabi

Syaḥrūr secara tegas menyatakan bahwa Sunnah Nabi bukanlah wahyu Allāh. Kalaupun dalam sebuah ḥadīṣ dinyatakan bahwa kepada Nabi SAW telah diwahyukan hal-hal selain al-Qurʾān, maka hal itu tidak berarti semua yang diucapkan, dilakukan atau disetujui oleh beliau sebagai wahyu.¹¹⁶ Artinya apa-apa yang diucapkan, dilakukan, atau disetujui oleh Nabi SAW tersebut dan hal-hal yang berasal dari wahyu, adalah bukan Sunnah Nabi.

Ia mengatakan tidak semua ucapan, perilaku dan tindakan Nabi berasal dari wahyu.¹¹⁷ Ada dua dimensi berbeda yang selalu menyertai segala ucapan, perbuatan dan tindakan Nabi, yaitu wahyu dan ijtihād kemanusiaan. Ada tiga bidang prinsipil (diistilahkan oleh Syaḥrūr dengan *al-uṣūl*) yang berada di luar kajian manusia, yaitu *ḥudūd*, ibadah, dan berita tentang ghaib. Sedangkan yang boleh dibahas hanya persoalan di luar tiga bidang tersebut. Dengan kata lain, menurut Syaḥrūr, tiga bidang pokok itu adalah bersumber dari wahyu. Adapun di luar tiga hal itu adalah bersumber dari non wahyu atau hanya produk ijtihād semata.

Atas dasar sikap demikian, Syaḥrūr mengkritik dan menilai tidak relevan atas pandangan sebagian kalangan tradisional konservatif yang melihat semua Sunnah sebagai wahyu. Pandangan

¹¹⁶Lihat Muhammad Syaḥrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmi*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: penerbit eLSAQ, 2003) h. 104-105.

¹¹⁷Muhammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa al-Qurʾān, op ci*, h. 545.

tersebut tidak tepat untuk mengembangkan hukum Islam di dunia modern. Mereka juga dinilai salah ketika memahami dan berargumentasi dengan surat al-Najm ayat 3 :

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Menurut Syaḥrūr, kesalahan pemahaman tersebut dapat dilihat dari segi konteks, kaidah bahasa dan sejarah periodesasi ḥadīś, hubungan dengan ayat lain yang mengkritik beberapa perilaku Nabi SAW. Makna ayat tersebut adalah *“dan dia (Muḥammad) tidak berbicara (tentang wahyu) menurut kehendak hawa nafsunya, melainkan berdasarkan wahyu yang diwahyukan kepadanya”*.

Jadi, yang ingin ditegaskan oleh ayat makkiyah di atas, menurut Syaḥrūr, adalah tentang kebenaran wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muḥammad Saw sebagai sesuatu yang berasal dari Allāh Swt. Dengan demikian, ayat tersebut bukan menyinggung tentang perilaku atau perkataannya. Aneka persoalan yang terkait dengan Nabi, sebagaimana terdokumentasi dalam berbagai kitab koleksi ḥadīś, lebih banyak berkenaan dengan kehidupan beliau ketika telah berada di Madīnah atau dalam era madaniyyah.¹¹⁸

B. Definisi Sunnah Nabi

Ia menilai definisi Sunnah Nabi yang dikonsepsikan oleh mayoritas ulama selama ini adalah keliru. Definisi Sunnah Nabi yang benar menurut Syaḥrūr ialah:

¹¹⁸*Ibid.*

منهج في تطبيق احكام ام الكتاب بسهولة و يسر دون الخروج عن
 حدود الله في امور الحدود او وضع حدود عرفية مرحلية في بقية
 الامور مع الاخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة (الزمان والمكان
 والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الاحكام)¹¹⁹

Artinya: “Metode (*manhaj*) dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam *Umm al-Kitāb*¹²⁰ secara mudah dan ringan, tanpa keluar dari *ḥudūd Allāh* dalam persoalan-persoalan yang terkait dengan *ḥudūd*, atau dengan membuat *ḥudūd* yang sesuai dengan kebiasaan temporer (*‘urfiah marhaliah*) dalam persoalan lainnya (yang tidak ada *ḥudūd*-nya), dengan tetap memperhatikan realitas obyektif berupa waktu, tempat, dan persyaratan lainnya yang menjadi tempat penerapan hukum-hukum tersebut”.

Dari definisi di atas dapat ditarik beberapa batasan yang menjadi karakter Sunnah Nabi menurut Syaḥrūr, yaitu:

- (1) Sunnah Nabi adalah metode Nabi SAW dalam melaksanakan hukum yang terdapat dalam al-Qur’ān. Metode Sunnah Nabi tersebut tidak lain adalah metode deduktif. Maksudnya al-Qur’ān telah menggariskan prinsip-prinsip hukum Islam yang dinamakan *ḥudūd* lalu Nabi menerapkannya ke dalam kehidupan nyata. Sebagai metode, maka Sunnah Nabi merupakan suatu konsep, sebuah model, pola pikir, atau paradigma Nabi dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan keseharian yang dihadapinya. Oleh karena itu, apa yang dinamakan sebagai Sunnah Nabi bukan teks, tentang ucapan, perbuatan atau

¹¹⁹Syaḥrūr, *al-Kitāb ...*, *op cit*, h. 549.

¹²⁰*Umm Al-Kitāb* adalah konsep Syaḥrūr tentang bagian dari al-Qur’ān yang memuat aturan hukum. Lihat Syaḥrūr: *op cit*.

ketetapan Nabi SAW sehari-hari yang bersifat harfiyah, yang muncul dalam bentuk kasus-kasus tertentu, atau tentang peristiwa dan doktrin spesifik, sebagaimana yang diinformasikan dalam berbagai teks hadis serta diklaim oleh kebanyakan muhaddisin dan fuqahā', sebab semua itu hanya merupakan bentuk-bentuk (*syakl* atau *form*) ekspresi atau perwujudan yang bersifat praktis dari pola pikir atau paradigma Sunnah Nabi tersebut, yang tidak lain adalah ijtihād beliau sendiri.

- (2) Oleh karena Sunnah Nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka makna “mengikuti Sunnah Nabi” atau “mengikuti teladan Nabi” bukan dengan cara mengikuti segala ucapan atau perbuatannya sehari-hari yang bersifat harfiyah, formal dan verbal. Mengikuti Sunnahnya dan “*uswah hasanah*”nya tidak lain adalah mengikuti metode (*manhāj*) ijtihādnya dan mewujudkan substansi dari tujuan Sunnah itu sendiri.¹²¹

- (3) Sunnah Nabi tersebut bersifat mudah dan ringan.¹²²

Artinya, mengikuti Sunnah berarti mengikuti tradisi Nabi yang lebih suka membuat aturan yang memudahkan dan meringankan daripada membuat aturan yang menyulitkan dan memberatkan.

- (4) Mempertimbangkan realitas obyektif di masanya. Dengan ini, maka relevansi penerapan ajaran spesifik dari Sunnah Nabi pada masa selanjutnya menjadi bersifat relatif. Dalam penerapan ini, beliau sangat memperhatikan dan mempertimbangkan berbagai faktor obyektif yang terdapat

¹²¹ Lihat: Syaḥrūr, *Nahw ...*, *op cit*, h. 106.

¹²² Karakter ini, menurut Syaḥrūr, didasarkan kepada firman Allāh SWT dalam surat al-Baqarah ayat 185 Allāh menghendaki dengan kalian kemudahan dan Dia tidak menghendaki dengan kalian kesulitan dan surat al-Hajj ayat 78 “*Dan Allāh tidak menghendaki atas kalian dalam agama suatu kesulitan*”

- pada abad ke-7 M saat itu, dan bukan berbagai faktor yang terjadi pada abad ke-20 M atau era lainnya.
- (5) Karakter lain dari Sunnah Nabi adalah *ruang gerak*nya yang berada di antara wilayah *dinamis* dan *statis*. Sebagai upaya ijtihād untuk menerapkan aturan-aturan yang ada di dalam *ḥudūd*, Sunnah Nabi memiliki ruang gerak yang bebas tetapi tetap dalam batasan *ḥudūd* tertentu
 - (6) Oleh karena Sunnah Nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka Sunnah Nabi bukan wahyu dari Tuhan, sebab sesuatu yang diwahyukan tentu tidak menjadi obyek ijtihād. Jika tidak menjadi lapangan ijtihād maka sesuatu tersebut tidak dapat digolongkan sebagai Sunnah.
 - (7) Oleh karena merupakan ijtihād yang mempertimbangkan realitas obyektif dan kemudahan, maka karakter lain dari Sunnah Nabi adalah selalu terbuka untuk dikembangkan, dilengkapi bahkan dimodifikasi. Maka apa yang telah ditetapkan dan dilakukan oleh beliau di Jazirah Arab abad ke 7 M hanya merupakan alternatif pilihan pertama (*al-iḥtimāl al-awwal*) dalam menegakkan ajaran Islam untuk pada periode historis tertentu. Oleh karena itu, apa-apa yang telah diputuskan dan ditetapkan oleh Nabi SAW pada saat itu bukan satu-satunya (*al-wahīd*) pilihan dan tidak pula sebagai putusan terakhir (*al-akhīr*).

C. Fungsi Sunnah Nabi

Syaḥrūr berpendapat al-Sunnah merupakan dasar asasi dalam penetapan hukum Islam (tasyrī') bersama-sama dengan al-Qur'ān.¹²³ Dengan demikian, al-Sunnah telah memiliki peran dan

¹²³Syaḥrūr, *op cit*, h. 473.

fungsi strategis dalam pembentukan bangunan pemikiran Islam. Sebelum menetapkan fungsi al-Sunnah ini, ia juga lebih dahulu mengkaji posisi yang dijalankan oleh Nabi Muḥammad SAW. Menurutnya, harus dibedakan antara posisi Muḥammad SAW sebagai Nabi dan posisinya sebagai rasul.¹²⁴ Sebagai seorang Nabi, maka Muḥammad menerima dan menyampaikan wahyu tentang nubuwah (kenabian), yaitu sejumlah pengetahuan yang diwahyukan kepadanya sehingga dengan bekal itu menjadi bukti atas kenabiannya. Berbagai pengetahuan tersebut adalah tentang berita-berita ghaib, sejarah dan kisah masa lalu, alam semesta, teori kemanusiaan, dan lain-lain.

Berkaitan dengan posisi Rasul ini, maka fungsi Nabi Muḥammad Saw adalah mentransformasi ajaran yang mutlak (transenden) menjadi ajaran yang relatif atau nisbi dengan tetap dalam kerangka ḥudūd

تحويل المطلق الى نسبي والحركة ضمن الحدود

Artinya: "mentransformasi sesuatu yang mutlak (transenden) menjadi sesuatu yang nisbi (relatif) dan bergerak dalam kerangka ḥudūd".

Sesuatu yang relatif atau nisbi adalah aturan yang terkait dengan perkembangan keadaan, waktu dan tempat, di wilayah geografis Jazirah Arab abad ke-7 M. Nabi SAW muncul sebagai mufassir awal tetapi bukan yang terakhir.

Oleh karena itu, Syaḥrūr menegaskan bahwa mengikuti Sunnah Nabi tidak lain adalah mengikuti ijtihādnya dalam menerapkan ḥudūd Allāh dan tetap dalam kerangka tersebut, bukan mengikuti produk dan ungkapan harfiyah dari ucapan atau

¹²⁴Posisi seperti ini berangkat dari pemahaman atas beberapa ayat al-Qur'ān yang kadang-kadang dimulai dengan *Ya Ayyuha al-Nabiy* dan *Ya Ayyuha al-Rasūl*.

perbuatannya (‘ain al-fi’l ‘au al-qaul). Jika yang diteladani dari Rasul SAW adalah ijtihādnya, dan ijtihād atau Sunnah dimaksud terus-menerus dilakukan, maka berarti pintu ijtihād tidak pernah tertutup dan pintu ta’wīl tidak pernah berhenti.¹²⁵

Oleh karena berfungsi sebagai penerapan al-Qur’ān, maka Sunnah Nabi tidak pernah menetapkan hukum secara tersendiri dan terpisah dari prinsip-prinsip hukum yang terdapat di dalam al-Qur’ān. Menurut Syaḥrūr, memang ada beberapa aturan dalam Sunnah Nabi yang tidak ada dalam al-Qur’ān,¹²⁶ namun semua hal itu pada hakikatnya telah ada dalam gagasan umum dan absolut dari berbagai ayat al-Qur’ān. Nabi SAW lewat berbagai Sunnahnya hanya mengaplikasikannya secara praktis dan realistik, bukan secara teoritis atau dalam bentuk pernyataan semata.

D. Otoritas Sunnah Nabi

Maksud otoritas dalam bahasan ini adalah wewenang Sunnah Nabi untuk mengatur dan menentukan perilaku umat Islam, yang sifatnya mengikat dan harus ditaati oleh setiap muslim.

Syaḥrūr membuat dua kategori Sunnah Nabi, yaitu *Sunnah Nubuwwah* dan *Sunnah Risālah*. Ia mengaitkan dua kategori tersebut dengan posisi Nabi SAW yang beragam; sebagai orang biasa (*rajul*), atau sebagai Nabi, dan ada pula sebagai seorang Rasul.¹²⁷

Sunnah al-Nubuwwah ialah Sunnah yang memuat informasi tentang ilmu pengetahuan, berita ghaib (eskatologi), dan

¹²⁵ *Ibid*, h. 39.

¹²⁶ Misalnya tentang tata cara solat yang rinci, jumlah rakaat, zakat dengan berbagai nisabnya, dan haji dengan berbagai tata cara aturan maupun waktunya.

¹²⁷ Lihat: Syaḥrūr, *Dirāsāt...*, *op cit*, h. 155. Kategori posisi Nabi ini menurut Syaḥrūr bersumber dari pemahaman atas surat al-Ahẓāb ayat 40 yang berbunyi: “*Muḥammad itu bukan bapak dari salah seorang kalian, tetapi adalah Rasul Allāh dan penutup para Nabi*”. Ayat tersebut menggambarkan tiga dimensi yang terdapat pada diri Nabi SAW, yaitu sebagai manusia biasa (ayat di atas menyebutnya sebagai “bapak salah seorang kalian”), sebagai rasul, dan sebagai Nabi penutup.

sebagainya.¹²⁸ *Sunnah al-Nubuwwah* muncul dari posisi Muhammad sebagai seorang Nabi. Dalam posisi ini, ketaatan atas segala perbuatan dan ucapannya tidak mengikat yang harus diterapkan kepada semua umat manusia.¹²⁹

Sunnah al-Risālah adalah semua Sunnah yang berkaitan dengan pengaturan kehidupan praktis sehari-hari, berupa ibadah, akhlak dan tasyri' (hukum-hukum). *Sunnah al-risālah* muncul dari posisi Nabi sebagai seorang rasul yang wajib ditaati. Ketaatan dalam *Sunnah al-Risālah* ada yang berlaku universal dan terus bersambung, dan ada yang berlaku temporal atau sudah terputus.

a. *Sunnah risālah munfaṣilah* atau Sunnah temporal

Suatu Sunnah dinyatakan berlaku lokal dan temporal jika hanya wajib ditaati pada waktu Nabi SAW masih hidup dan berlaku di Jazirah Arab abad ke-7 M. Dengan wafatnya beliau, maka kewajiban untuk mentaati dan melaksanakannya juga ikut berakhir. Ketaatan yang otoritatif terhadap al-Sunnah jenis ini dinamakan sebagai ketaatan yang terpisah (*tā'ah munfaṣilah*).¹³⁰ Oleh karena itu, Sunnah jenis ini dapat pula dinamakan sebagai *Sunnah Risālah Munfaṣilah*.

Dalam Sunnah ini, ketaatan terhadap Rasul terpisah dari ketaatan kepada Allāh. Kepatuhan ini pun dilakukan ketika Rasul masih hidup dan tidak lagi harus dilakukan ketika beliau telah wafat atau pada masa-masa sesudahnya.¹³¹

Berbagai kasus larangan yang pernah dikeluarkan Nabi SAW, jika benar-benar sah, menurut Syaḥrūr haruslah dipahami hanya berlaku untuk konteks di masanya dan tidak berlaku mutlak.

¹²⁸Syaḥrūr, *Al-Kitāb ...*, op cit, h. 549 dan 571

¹²⁹*Ibid.*

¹³⁰Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, op cit, h. 550.

¹³¹*Ibid.*, h. 552.

Rasul SAW mungkin pernah memerintahkan atau melarang dalam suatu persoalan yang awalnya adalah halal, atau membatasi kehalalan sesuatu yang masih mutlak lalu memutlakkan kembali. Demikian pula beliau pernah menetapkan dasar-dasar pembentukan masyarakat yang ideal sesuai dengan kondisi ruang dan waktu.

Dalam persoalan *Sunnah Risālah Munfaṣīlah* ini beliau tampil sebagai seorang mujtahid yang keputusannya mengandung kenisbian historis, sehingga tetap ada peluang melakukan kekeliruan (*ghair ma'shum*). Oleh karena bersifat nisbi historis, maka ketaatan kepada Rasul yang bersifat *Munfaṣīlah* ini berjalan seiring dan sejenis dengan ketaatan kepada *uli al-amr* (kepala pemerintahan).¹³²

Oleh karena hanya berlaku pada zamannya, maka yang masih dapat diambil dari *Sunnah munfaṣīlah* dalam teks ḥadīṣ adalah substansi ajarannya (*al-maḍmūn*) dan bukan makna teks literal (*harfiyyah al-naṣṣ*) atau pada bentuk (*syakl*) formalnya. Untuk itu harus dibedakan suatu bentuk atau cara yang selalu berubah-ubah dari substansi atau esensi yang tetap dan permanen.

Dalam konteks bahasan ini, Syaḥrūr mengajukan beberapa contoh pemahaman yang substansial dan kontekstual atas Sunnah Nabi.

1) Sunnah Nabi tentang tradisi *bersiwāk*

Nabi Muḥammad SAW menggunakan siwak yang terbuat dari pohon kayu bernama *Arak* yang ada di Jazirah Arab untuk membersihkan gigi dan mulutnya. Pemahaman yang modern atas Sunnah Nabi tersebut ialah bahwa “Nabi mendorong umat Islam agar selalu berupaya membersihkan gigi dan mulut dengan berbagai alat yang mampu membersihkan. Oleh karena pada zaman Nabi SAW kayu

¹³²Syaḥrūr, *Nahw Usul Jadidah*, ... h. 230.

Siwak dapat berfungsi demikian, maka beliau menggunakannya. Namun Sunnah ini pada intinya mengajarkan kita agar selalu menjaga kesehatan”.¹³³

2) Sunnah Nabi tentang jenggot dan pakaian

Nabi Muhammad SAW biasa memakai pakaian yang memang menjadi tradisi kebanyakan orang Arab saat itu. Sehingga orang yang pertama kali ingin bertemu dengannya selalu bertanya siapa dan mana orang yang bernama Muhammad, padahal saat itu beliau ada bersama sahabatnya. Ini menunjukkan beliau tidak mau membedakan diri dari orang lain dalam masalah pakaian dan jenggot. Maka beliau memakai mode pakaian kebanyakan orang Arab saat itu, demikian pula beliau memanjangkan jenggot yang memang menjadi tradisi. Maka yang menjadi Sunnah Nabi bukanlah jenggot atau bentuk pakaiannya, melainkan ajaran agar setiap muslim memakai pakaian atau berpenampilan sesuai tradisi masyarakatnya tanpa rasa sungkan. Nabi Saw sendiri telah mencontohkan dengan berpakaian dan berpenampilan sesuai dengan adat kebiasaan kaumnya. Dengan demikian Sunnah Nabi ini menjadi pelajaran paling berharga dalam menanamkan rasa nasionalisme.¹³⁴

3) Sunnah Nabi tentang makan kurma dan minum susu

Hasil pertanian yang paling banyak dihasilkan pada masa Nabi SAW abad ke-7 M di Jazirah Arab adalah kurma dan susu hasil perahan dari hewan ternak kambing dan onta. Dalam situasi demikian maka makanan yang menjadi kebiasaan Nabi SAW umumnya berasal dari kurma dan susu. Maka beliau selalu minum susu dan makan kurma lalu mengajak para sahabatnya untuk melakukan hal serupa.

¹³³ *Ibid*, h. 570.

¹³⁴ *Ibid*.

Dalam konteks pemaknaan yang modern, maka yang menjadi Sunnah Nabi di sini ialah anjuran agar umat Islam memakan makanan hasil produksi dari negerinya sendiri. Substansi Sunnah ini mengajarkan rasa kecintaan kepada tanah air dan berperilaku sesuai dengan kebiasaan bangsanya. Sedangkan buah kurma dan susu itu sendiri tidak lain hanya sebagai bentuk (*form* atau *syakl*) dari substansi dimaksud.¹³⁵

4) Sunnah Nabi tentang waktu mulai dan berakhirnya puasa

Pada masa Nabi SAW belum ditemukan sarana alternatif untuk menentukan awal dan akhir bulan kecuali dengan menggunakan penglihatan mata telanjang. Maka beliau memerintahkan agar berpuasa dan berhenti puasa setelah melihat bulan sabit dengan mata. Jika telah ditemukan alat lain yang lebih baik dari mata telanjang, sejalan dengan perkembangan ilmu astronomi, maka kita boleh menggunakan alat yang baru tersebut.¹³⁶ Artinya penggunaan mata biasa hanya merupakan salah bentuk cara dalam penentuan awal dan akhir bulan. Sedangkan substansinya adalah mengajarkan umat Islam menggunakan berbagai cara dan alat agar dapat menetapkan waktu secara tepat. Dengan demikian, apa yang digunakan pada abad ke-7 M di Jazirah Arab hanya merupakan cara untuk periode tertentu dan tetap terbuka untuk disempurnakan dan diganti dengan cara lain yang lebih akurat dan tepat.

b. *Sunnah risālah muttasilah* atau Sunnah Bersambung

Dalam *Sunnah muttasilah* ini, aturan-aturan yang dibuat oleh Nabi SAW merupakan bagian dari aturan yang telah ditetapkan oleh

¹³⁵*Ibid*, h. 571.

¹³⁶*Ibid*.

Allāh SWT. Ketaatan kepada beliau tidak dapat dipisahkan dari ketaatan kepada Allāh SWT dan telah pula mendapatkan legitimasi dari-Nya. Sunnah jenis ini wajib ditaati, baik ketika beliau masih hidup maupun setelah wafatnya. Ketaatan yang bersambung ini berlaku dalam wilayah ritual dan hal-hal yang diharamkan (*al-muharramat*).¹³⁷

Ritual ibadah, sebagaimana yang diajarkan oleh Rasul, sampai kepada kita melalui cara *mutawatir* ‘*amali* (tradisi perbuatan turun menurun) sehingga tidak ada perbedaan di antara ahli hadis dan ahli fiqh. Sedangkana *al-muharramat* telah ditegaskan dalam Kitab Allah. Maka Rasul telah menyampaikannya secara jelas dan terjaga dari melanggarnya.¹³⁸ Ketika Rasul menetapkan larangan atau kewajiban tertentu yang seolah berbeda dari al-Qur’an, maka penetapan Rasul tersebut bersifat penjabaran atas *hudud* yang telah ada dalam al-Qur’an.

Berikut ini ditampilkan ilustrasi penafsiran yang dilakukan oleh Syaḥrūr terhadap aturan hukum dalam *Sunnah Risālah Muttaṣilah*.

(1)Sunnah Nabi tentang batas pakaian wanita yang menutup aurat.

Dalam sebuah teks ḥadīṣ dinyatakan :

إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا
وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ¹³⁹

¹³⁷Syaḥrūr, *Nahw Usul*, h. 230

¹³⁸*Ibid*

¹³⁹Riwayat Abū Dāwūd dalam *Sunan*-nya pada nomor ḥadīṣ 3580. Syaḥrūr meriwayatkan ḥadīṣ tersebut secara makna dengan lafaz yang artinya: “seluruh badan wanita adalah aurat kecuali muka dan dua telapak tangannya”

Artinya: “*Sesungguhnya perempuan jika telah mengalami haid, maka dirinya tidak pantas dilihat kecuali muka dan dua telapak tangannya*”

Hadis tersebut menunjukkan bahwa seluruh badan wanita adalah aurat kecuali muka dan dua tangannya, karena pakaian wanita harus menutup seluruh badannya selain muka dan dua telapak tangan. Menurut Syahrūr, aturan dari Rasul SAW ini merupakan ketentuan maksimal (*ḥadd a'lā*). Ketentuan ini merupakan alternatif ijtihād yang beliau pilih dalam rangka menerapkan aturan dalam al-Qur’ān surat al-Nūr ayat 31 yang merupakan hukum minimal.¹⁴⁰

Dengan penafsiran seperti di atas, maka kepada setiap muslim diberikan keleluasaan untuk menentukan bentuk dan ukuran pakaian yang dikenakannya selama masih berada di antara batasan Allāh SWT dan batasan Rasul SAW serta tidak melewati batas keduanya.¹⁴¹ Oleh karena itu, pakaian yang dikenal dalam tradisi banyak wanita di muka bumi dapat dianggap islami, karena masih dalam batasan *ḥudūd*, yaitu masih berkisar antara pakaian dalam (*al-libās al-dākhilī*) dan pakaian yang menutup seluruh badan selain muka dan dua tapak tangan.¹⁴²

(2) Sunnah Nabi tentang kadar wajib zakat

Rasul menetapkan kewajiban zakat, misalnya barang perdagangan yang disamakan dengan emas dan perak, adalah sebesar 2, 5 %.

Dalam sebuah ḥadīṣ beliau bersabda:

¹⁴⁰Syahrūr, *Al-Kitāb ...*, *op cit.*

¹⁴¹*Ibid*, h. 550 dan 234.

¹⁴²*Ibid*, h. 551.

Artinya: “Zakat untuk emas dan perak adalah seperempat puluh (2,5 %)”

Menurut Syaḥrūr ukuran tersebut baru merupakan ketentuan minimal. Mentaati Rasul dalam persoalan ini merupakan suatu keharusan sebagaimana keharusan mentaati Allāh SWT.

(3) Sunnah Nabi tentang hukuman atas tindak pidana.

Sabda-sabda Rasul SAW yang berkenaan dengan penerapan *ḥudūd Allāh* dalam persoalan pidana harus dipahami sebagai ancaman hukuman maksimal (*al-ḥadd al-a'lā*). Dalam persoalan ini, beliau mengambil pilihan hukum tepat di atas garis *ḥudūd*. Karena dipahami hanya sebagai ancaman hukuman maksimal, maka beliau memerintahkan agar sedapat mungkin menghindari penerapan hukuman maksimal tersebut dalam kasus-kasus pidana, apalagi jika di dalamnya masih ada keragu-raguan.

Dalam beberapa teks ḥadīś misalnya dikutip sabda beliau:

ادرؤوا الحدود بالشبهات ادرؤوا الحدود عن المسلمين
ما استطعتم فإني الامام لان يخطئ في العفو خير من الخطاء
في العقوبة¹⁴⁴

Artinya: “tolaklah hukuman-hukuman *ḥadd* dari orang-orang Islam. Sesungguhnya pemimpin yang salah karena

¹⁴³Lihat al-Bukhāri, *op cit*, bab al-‘ilm, ḥadīś nomor 1362, Muslim, *op cit*, ḥadīś nomor 12 dan al-Tirmizi, *op cit*, ḥadīś nomor 563.

¹⁴⁴Dikutip oleh Syaḥrūr dari *al-Jāmi’ al-Ṣaḡhūr*, jilid I, h. 13. Ḥadīś ini diriwayatkan oleh al-Tirmizi dalam kitab Sunannya bab al-*ḥudūd* nomor 1344

membebaskan adalah lebih baik dari pada yang salah karena menjatuhkan hukuman”.¹⁴⁵

Sesungguhnya misi Sunnah Nabi dengan konsep *uswah hasanah* tidak lain adalah upaya keluar dari krisis. Umat Islam abad ke-20 M harus percaya diri bahwa mereka mampu melakukan fungsi Nabi SAW untuk mentransformasi al-Qur’ān dari alam transenden ke dunia yang relatif, sebagaimana yang telah dilakukan dengan sukses oleh Nabi Muhammad SAW, Abu Bakar, Umar, dan lainnya. Kesuksesan ini tidak akan terjadi dengan mengikuti teks ucapan atau perbuatan harfiyah dari Nabi semata.¹⁴⁶

¹⁴⁵Dikutip oleh Syaḥrūr dari *al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, jilid I, h. 13.

¹⁴⁶Syaḥrūr, *Al-Kitāb ...*, *op cit*, h. 567.

BAB V

IMPLIKASI PEMIKIRAN SYAĤRŪR TERHADAP PEMBARUAN HUKUM ISLAM

.....

A. Model Pemahaman Sunnah Nabi

Ada dua model pemahaman atas teks yang dikenal dalam tradisi pemikiran Islam klasik, yaitu tekstual dan rasional. Tekstualisme adalah aliran yang beranggapan bahwa pemahaman yang benar atas suatu teks adalah yang sesuai dengan makna harfiyah atau tekstual dari teks dimaksud. Dengan kata lain, pemahaman teks yang benar adalah yang mengikuti kaedah kebahasaan dari teks bersangkutan. Kelompok dalam Islam yang pernah menggunakan pola pikir seperti ini secara ekstrim dilakukan oleh mazhab Żahirī dengan tokoh sentralnya Ibn Hażm al-Żāhirī. Sedangkan bangunan pemikiran yang dibangun dengan berdasarkan kerangka atau pola kebahasaan ini dinamakan dengan *bayāni*, dengan tokoh peletak dasarnya adalah al-Syāfi'ī.¹⁴⁷

Sedangkan pemikiran rasional adalah kebalikan dari kelompok pertama, yaitu suatu model pemahaman yang beranggapan bahwa suatu teks tidak boleh dan tidak cukup dipahami hanya sebatas bunyi harfiyah, tetapi harus juga melibatkan alasan-alasan logis (rasional) yang mendasarinya. Kelompok ini beranggapan pemahaman yang benar atas suatu teks adalah dengan mengambil substansi kandungan ajaran dari teks tersebut, yang

¹⁴⁷Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam pernah lahir tiga arus besar model pemikiran, yaitu *Bayāni*, *Burhāni*, dan *Irfāni*. Lihat: Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirāsah Tahliliyah Naqdīyah li Nużum al-Ma'rifah fi al-Şaqāfah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992), cet. I, 1992, h. 13.

sesuai dengan alur logika atau alasan rasional yang melatarbelakangi penetapan ajaran itu sendiri. Pola ini misalnya dikemukakan oleh Abū Ḥanīfah seorang tokoh pendiri mazhab Hanafi dari aliran hukum. Sedangkan faham rasional dari aliran teologi adalah mazhab Mu'tazilah. Bangunan pemikiran yang dikonstruksi dengan kerangka argumentasi logika ini disebut pola *Burhānī*.

Dalam perkembangan beberapa abad kemudian, di kalangan tekstualis ini memang muncul upaya untuk memadukan atau setidaknya memberi peran lebih banyak kepada akal atau rasio untuk memahami naṣṣ atau teks. Namun dalam prakteknya, pola ini tetap cenderung kepada pemahaman harfiyah, sebab ketika terjadi pertentangan antara tuntutan rasio dan tuntutan harfiyah teks, maka yang dominan tetap petunjuk teks. Kelompok tekstual ini memiliki kecenderungan untuk selalu menyeragamkan apa yang terjadi di kalangan umat Islam, termasuk di antaranya dalam penetapan dan pengamalan doktrin-doktrin dalam hukum Islam. Untuk membakukan keseragaman dan membungkam kekuatan argumen lawan yang berbeda, mereka lalu menggunakan ḥadīṣ sebagai media. Oleh karena perkembangan dunia Islam didominasi pemahaman ḥadīṣ yang cenderung tekstual ini, maka mereka dinamakan sebagai *Ahl al-Ḥadīṣ*.

Pola pemikiran aliran rasional tentu banyak dipengaruhi oleh model pemikiran logika filsafat yang berkembang luas di masanya. Sebenarnya sejak masa Islam yang awal sekali telah ada kecenderungan untuk menggunakan rasio secara lebih luas bahkan dominan, seperti sikap khalifah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Faham ini lebih mementingkan hakikat (*esensi*) atau tujuan dari pada bentuk (atau *form*) dan cara. Dalam model paradigma pemikiran seperti ini, maka bentuk dan cara yang menjadi aturan untuk mewujudkan

tujuan dari suatu hukum dapat selalu berubah, tidak terikat hanya dengan suatu bentuk semata.

Teori ‘*illat* dan *maqāṣid al-syarī’ah* yang menjadi indikasi dinamika hukum Islam merupakan contoh penting dari tren pemikiran rasionalis ini. Dalam konteks inilah misalnya muncul kaidah populer yang mengatakan bahwa:

تغير الاحكام بتغير الزمنة و الامكنة و الاحوال¹

Artinya: “*perubahan hukum-hukum terjadi karena sebab perubahan masa, waktu dan keadaan*”

Dinamika hukum seperti di atas sulit untuk ditemukan terjadi dalam kalangan tekstualis, maka hukum yang diproduksi pun akan selalu bersifat normatif, monoton, dan ideal (di menara gading yang tidak membumi), serta tidak mengalami perubahan yang fundamental di mana pun dan kapan pun.

Dua pola pemahaman Sunnah Nabi seperti di atas tetap berpengaruh di kalangan ilmuwan muslim, termasuk pada tokoh yang diteliti ini. Syaḥrūr misalnya memahami suatu teks Sunnah Nabi, terutama tentang *risālah* atau hukum, dengan pola *ḥudūd*, namun tetap disesuaikan dengan situasi dan kondisi obyektif Jazirah ‘Arab abad ke-7 M. Aturan Sunnah Nabi yang telah qat’i, menurutnya, tetap boleh diijtihādi, karena baru merupakan aturan minimal atau maksimal, sedangkan Sunnah yang berkaitan dengan hal praktis sehari-hari tidak mengikat umat Islam dan tidak wajib untuk selalu ditaati.

Ditengah dua arus di atas, maka Syaḥrūr menawarkan bentuk Sunnah Nabi sebagai sumber hukum yang bersifat metodologis. Lebih jauh lagi, Syaḥrūr menyatakan Sunnah Nabi merupakan cara untuk mengaplikasikan batasan-batasan (*ḥudūd*) dalam al-Qur’ān ke dalam aturan hukum yang praktis dan teknis

yang sesuai dengan perkembangan kondisi obyektif dan historis. Metode penerapan tersebut adalah *dialektika*, yakni mensintesis batasan hukum dalam wahyu yang transendental dengan realitas praktis yang nisbi. Dengan demikian, pemahaman Syaḥrūr akan selalu dapat melahirkan produk-produk hukum yang responsif dengan masanya (kontekstual), mampu menerima keragaman (pluralisme), sesuai dengan tingkat perkembangan budaya (kultural), dan selalu menerima perubahan (dinamis). Syaḥrūr cenderung menjadikan Sunnah Nabi sebagai pedoman umum, lebih mengemukakan esensi namun tanpa mengabaikan bentuk.¹⁴⁸ Bahkan Syaḥrūr yang berpandangan evolusi melihat era kapan pun dan di mana pun dapat muncul sebagai masa paling baik.

Syaḥrūr dengan metode analitis lebih melihat ajaran dalam teks Sunnah sebagai ajaran yang hipotetis sekaligus relatif. Baginya, kondisi pada setiap waktu dan tempat memiliki karakteristik khusus dan tidak dapat diperlakukan secara sama maka produk hukum dari pemahaman Sunnah Nabi juga berbeda.

Syaḥrūr mengajukan konsep Sunnah Nabi sebagai sumber hukum metodologis, bukan sebagai aturan praktis. Pandangan ini tentu berbeda dengan sikap tradisional yang melihat bentuk Sunnah Nabi sebagai sumber hukum materi tertulis dan praktis, dan juga tidak sama dengan modernis yang lebih menekankan bentuk substansi Sunnah Nabi. Jika kalangan pertama langsung mengamalkan ajaran-ajaran praktis yang terdapat dalam teks Sunnah secara *taken for granted*, maka kalangan kedua hanya mengambil esensi Sunnah yang masih abstrak dan tidak tegas.

¹⁴⁸Berbeda dengan al-Qaradāwī, dalam banyak tulisannya Syaḥrūr mengkritik kaum sufi yang dinilainya mengabaikan bentuk dari ajaran Islam dan lebih mementingkan esensi dengan pola pikir ‘irfānī. Ia juga mengkritik pola pikir golongan fuqahā’ yang menghabiskan waktu untuk mengkaji bentuk-bentuk dalam tata cara ibadah sehingga melupakan esensi di dalamnya. Lihat: *Dirāsāt Islamiyah ...*, *op cit*, h. 388-390.

Dengan menawarkan Sunnah Nabi sebagai sumber hukum metodologis, bukan praktis, maka secara khusus Syaḥrūr menyatakan Sunnah Nabi merupakan cara untuk mengaplikasikan batasan-batasan (*ḥudūd*) dalam al-Qurʾān ke dalam aturan hukum yang praktis dan teknis. Metode penerapan tersebut adalah *dialektika*, yakni mensintesis batasan hukum dalam wahyu yang transendental dengan realitas praktis yang nisbi. Penekanan aspek metodologis ini tetap diikuti perhatian pada sisi substansi Sunnah dimaksud. Dengan demikian, maka akan selalu lahir produk-produk hukum yang kontekstual, plural, kultural, dan dinamis.

B. Implikasi terhadap Pembaruan Hukum Islam

Gerakan pembaruan hukum Islam biasanya dibagi ke dalam dua priode besar, yaitu pra modern dan modern.¹⁴⁹ Ada tiga tema proyek pokok yang digerakkan oleh kalangan pembaruan pra modern. Ketiga proyek tersebut adalah kembali kepada penerapan al-Qurʾān dan Sunnah Nabi secara utuh dan murni, menghidupkan ijtihād serta menegaskan otentisitas pesan al-Qurʾān.¹⁵⁰ Menurut an-Naʿim, pembahasan atau perdebatan di seputar tiga isu tersebut lebih banyak hanya pada persoalan interpretasi dan penerapannya dalam realitas.¹⁵¹

Dalam periode modern ini, setidaknya muncul dua model gerakan pembaruan, yaitu tradisional konservatif dan modernis liberal. Kalangan ortodoks tradisional atau yang menamakan dirinya

¹⁴⁹Pra modern terjadi sebelum umat Islam berhubungan secara intens dengan kaum penjajah kolonial dari Eropa. Tokoh pembaru era ini misalnya Ibn Taimiyah, al-Syaukāni, dan Syah Wali Allāh al-Dahlawī yang biasa dinamakan sebagai aliran revivalis. Pembaruan era modern lahir ketika umat Islam telah mengalami penjajahan Barat dan mulai banyak belajar dari pengalaman mereka dalam berbagai bidang, ilmu pengetahuan, teknologi, militer, sistem politik, dan sebagainya. Kelompok ini sering dinamakan sebagai *modernis*. Lihat Harun Nasution, *Gerakan Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978) h. 7.

¹⁵⁰John Obert Voll "Renewal and Reform in Islamic History", h. 35 dan 37, sebagaimana dikutip oleh Abdullah Ahmed an-Naʿim, *Toward an Islamic Reformation*, diterjemahkan menjadi *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: penerbit LKiS, 1996), h. 92-3.

¹⁵¹An-Naʿim, *ibid*.

Salafi tidak suka menerima ide pembaruan dari Barat dan dengan penuh keyakinan ingin kembali kepada Islam yang murni pada masa awal sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh Nabi SAW dan sahabatnya.¹⁵²

Dalam konteks era modern ini, kalangan tradisional yang setia berpegang dengan mazhab juga merasakan bahwa hukum Islam yang ada saat ini di dunia modern mengalami kesulitan untuk menjawab banyak persoalan. Untuk mengatasi hal tersebut mereka lalu mengembangkan metode eklektif atau setengah-setengah yang disebut *talfiq*¹⁵³ dan *takhayyur*.¹⁵⁴ Bagi mereka, paradigma hukum Islam tidak banyak berubah dari nuansa klasik abad tengah. Perubahan hanya sebatas teknik prosedural dalam hukum Islam. Teori-teori hukum yang prinsip yang dihasilkan oleh model pembaruan ini tidak keluar dari kerangka pola pemikiran ilmuwan hukum abad tengah.

Di lain pihak, pembaru liberal juga berupaya mencari Islam yang otentik langsung dari sumber asasinya, yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah, namun menggunakan pendekatan baru dalam menafsirkannya serta tetap akomodatif dengan ide-ide modernitas dari Barat. Pembaruan hukum yang dihasilkan dengan model liberal ini lebih substansial dan fundamental, tidak lagi eklektif atau setengah-setengah. Pandangan kelompok ini, misalnya yang dikemukakan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im, berangkat dari proposisi tidak semua prinsip khusus dan aturan detail yang terdapat di dalam hukum syari'ah publik langsung diwahyukan oleh Allāh kepada Nabi Muḥammad. Syari'ah itu disusun oleh para ahli hukum masa awal berdasarkan interpretasi atas sumber asasi al-Qur'ān dan

¹⁵²Cara ini misalnya ditempuh oleh Hasan al-Banna, Abū al-A'la al-Maudūdī, dan Sayid Quthb.

¹⁵³*Talfiq* secara berarti mencampur aduk sesuatu untuk dijalin bersama atau menggabungkan berbagai pendapat yang unsur-unsurnya saling berbeda, baik sifat, status hukum atau sumbernya sehingga menjadi satu keputusan hukum.

¹⁵⁴*Takhayyur* adalah proses seleksi dan memilih satu dari sekian banyak pendapat yang dominan maupun yang tidak populer dalam suatu mazhab atau beberapa mazhab.

al-Sunnah. Dengan keyakinan ini maka umat Islam kontemporer dapat lebih terbuka untuk menerima kemungkinan reformasi syari'ah secara substansial dan fundamental.¹⁵⁵

Metode liberal bukan muncul seketika, melainkan berdasarkan data-data historis untuk memperkuat pandangan mereka. Fakta yang paling banyak dirujuk adalah tindakan-tindakan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dalam menyelesaikan berbagai kasus yang dihadapinya.¹⁵⁶ Walaupun metodologi yang dikemukakan oleh para modernis ini beragam, namun semuanya berimplikasi pada satu titik yang sama, yaitu pembaruan hukum Islam secara mendasar, esensial dan fundamental.

Fazlur Rahman, seorang ilmuwan muslim terkemuka asal Pakistan, memang telah merumuskan metodologi pemahaman atas teks dengan sistematis namun ia tidak mengelaborasi dan mengembangkannya dengan lebih jauh. Oleh karena itu, ia tidak banyak ikut memberikan jawaban-jawaban atas problem krusial yang dialami syari'at pada era modern, seperti hak-hak asasi manusia, demokrasi, pluralisme, kesetaraan laki-laki dan perempuan, kedudukan dan status warga non muslim di negara Islam, dan seterusnya.¹⁵⁷

Jika kalangan tradisional konservatif membatasi ruang lingkup ijtihād, maka kalangan modernis liberal ingin membuka kembali kebebasan di dalamnya demi melepaskan hukum Islam dari krisis dan ketidakmampuan beradaptasi dengan berbagai gagasan modern. Mereka menyadari ijtihād yang bebas adalah konsep yang fundamental dan signifikan dalam pembentukan syari'at atau hukum Islam yang gemilang pada masa lalu. Untuk mengembalikan

¹⁵⁵An-Na'im, *op cit*, h. 25-6.

¹⁵⁶Muhammad Bultaji, *Manhaj 'Umar ibn al-Khaṭṭāb fi al-Tasyrī'* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1970), h. 73.

¹⁵⁷Lihat konsep Rahman dalam *Islamic Methodology in History*, terjemah oleh Ahsin Muhammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1988), h. 329.

kegemilangan tersebut maka tidak ada jalan lain kecuali memberi kebebasan serupa pada saat ini.

Di sisi lain, kalangan progresif liberal ini berpendapat bahwa membuka pintu ijtihād dan melakukannya namun masih dalam kerangka prinsip-prinsip ijtihād masa lalu atau masih dalam kerangka model syarī'at yang ada saat ini, maka hasilnya tidak akan pernah memadai dalam melepaskan hukum Islam dari persoalannya yang dilematis di dunia modern. Penggunaan ijtihād yang masih terikat konsep tradisional tidak akan mampu memecahkan problem-problem fundamental dan krusial yang terdapat di dalam hukum syarī'at, terutama hukum publik. Dalam konteks inilah an-Na'im memperingatkan bahwa *"selama umat Islam masih tetap setia pada kerangka kerja syarī'at historis, maka mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat keharusan pembaruan yang mendesak agar hukum publik Islam dapat berfungsi saat ini"*.¹⁵⁸ Dengan kata lain hukum Islam dengan berbagai prinsip dan aturan-aturan spesifiknya akan berhadapan dengan persoalan-persoalan problematis dan krusial di dunia modern, yang sulit terpecahkan, baik dalam bidang hukum konstitusional, peradilan kriminal atau pidana, hukum internasional, dan hak-hak asasi manusia, dan sebagainya.

Dengan peran dan ruang lingkup ijtihād yang fundamental seperti di atas, maka kalangan liberal membuka ijtihād tidak hanya sebatas pada persoalan-persoalan yang belum tegas dan jelas aturannya atau yang belum ditetapkan oleh naṣṣ syara' tentang hukumnya, melainkan juga menyentuh persoalan-persoalan yang telah qat'ī hukumnya. Artinya naṣṣ-naṣṣ yang telah qat'ī tetap dapat menerima interpretasi dan karena itu pula aturan hukum di dalamnya tetap bersifat dinamis atau menerima perubahan sejalan dengan perkembangan keadaan.

¹⁵⁸*Ibid.*

Dengan pembaruan metodologi yang bersifat fundamental substansial ini maka ijtihād diberi peluang lebih banyak dalam memanfaatkan ilmu-ilmu sosial yang muncul pada abad ke-20 M. Dengan bantuan berbagai pendekatan keilmuan baru ini, maka suatu teks akan diteliti dari berbagai aspek; baik historis, sosiologis, antropologis, linguistik, dan lain-lain.¹⁵⁹

Ijtihād tidak hanya sebatas pada persoalan-persoalan yang belum tegas aturannya dari naṣṣ syara', melainkan juga menyentuh persoalan-persoalan yang telah *qaṭ'ī* hukumnya. Dengan berbagai pendekatan keilmuan baru ini, maka suatu teks akan diteliti dari berbagai aspek; baik historis, sosiologis, antropologis, linguistik, dan lain-lain.¹⁶⁰

Ijtihād yang substansial dan fundamental inilah yang ditempuh oleh Syaḥrūr lewat penafsiran barunya terhadap banyak ayat-ayat al-Qur'ān dan dalam membuat konsep ulang Sunnah Nabi. Metodologi pembaruan Syaḥrūr dengan teori *ḥudūd*-nya yang fleksibel dan lewat konsep Sunnah Nabi yang baru jelas membawa implikasi yang sama dengan metode kalangan liberal lainnya, seperti Fazlur Rahman atau Mahmud Mohammed Toha. Bahkan Syaḥrūr menempuh pola pembaruan yang radikal, fundamental, esensial dan dekonstruktif. Ia membolehkan ijtihād terhadap teks yang telah *qaṭ'ī* tersebut, sebab aturan dalam teks tersebut baru merupakan *ḥudūd* yang penerapannya masih fleksibel. Teori Syaḥrūr di atas memang terasa asing, bahkan menyimpang bagi banyak ilmuwan muslim lainnya, namun penemuannya itu tetap murni (orisinal) islami sebab masih tetap berpijak atas dua sumber Islam yang asasi, yaitu al-Qur'ān dan al-ḥadīṣ. Inilah yang sering dinyatakannya sebagai *asālah*.

¹⁵⁹Baca tulisannya dalam *Polemik Reaktulisasi Hukum Islam* (Jakarta: penerbit Pustaka Panjimas, 1988), h. 8.

¹⁶⁰Baca tulisannya dalam *Polemik Reaktulisasi Hukum Islam* (Jakarta: penerbit Pustaka Panjimas, 1988), h. 8.

Di sisi lain, hukum Islam yang dikembangkan oleh Syaḥrūr memiliki model yang lebih fleksibel, kontekstual, dan kultural. Dalam kerangka inilah ia mengatakan bahwa “setiap hukum yang masih dalam kerangka *ḥudūd Allāh* adalah islami”.¹⁶¹ Jika ditarik lebih jauh, berarti setiap sistem apa pun; politik, ekonomi atau sosial, baik di dunia Barat atau di Timur, yang masih bergerak dalam kerangka *ḥudūd* adalah juga islami. Di sini terlihat bahwa hukum yang dikembangkannya mampu menampung tradisi lokal, adat istiadat dan kebiasaan partikular, dengan tanpa mengabaikan nilai-nilai universal, yaitu *ḥudūd* yang bersifat *istiqamah*. Karakter kontekstual inilah yang menyebabkan model hukum Syaḥrūr tidak kehilangan pijakan dan tidak terjadi keterputusan dengan beragam kultur dalam masyarakat di mana hukum Islam itu berada. Oleh karena aspek kultural yang partikular sangat beragam, maka hukum Islam yang berpadu dengan kultur masyarakat akan melahirkan keanekaragaman hukum atau hukum yang pluralistik. Di sinilah ia sering mengutip ungkapan “*perbedaan di antara umatku adalah rahmat*”.

Pemahaman yang dinamis dan evolusi terhadap al-Sunnah memberi peluang kebebasan untuk terjadinya perbedaan pendapat, bahkan antara generasi muslim belakangan dengan Rasul SAW. Pemahaman yang fleksibel ini menyediakan ruang keterbukaan dan kebebasan, dan ini sejalan dengan semangat demokrasi dan tuntutan modernitas. Keragaman pemikiran yang dikembangkan dan perbedaan yang tetap diakomodir akan melahirkan kebebasan memilih di antara banyak alternatif. Sikap yang pluralis dan demokratis ini akan menolak sistem yang diktator dan otoriter, yaitu yang sering memaksakan satu bentuk pemikiran tunggal atau pendapat.¹⁶²

¹⁶¹Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah*, *op cit*, h. 175.

¹⁶²Pluralisme hukum yang dicita-citakan oleh Syaḥrūr di atas tidak perlu diartikan sebagai sesuatu yang negatif, misalnya sebagai ketidakpastian hukum. Maksud hukum yang pluralistik adalah bahwa

Dalam pandangan Syaḥrūr, fiqih Islam mengalami krisis karena tidak sesuai lagi dengan ilmu pengetahuan dan kondisi abad ke-20 M serta tidak mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul dalam situasi modern tersebut. Krisis pemikiran ini bukan disebabkan oleh kelemahan penguasaan bahasa atau kurangnya ketaqwaan, melainkan disebabkan oleh kesalahan metodologi, salah dalam merumuskan konsep al-Sunnah, serta keliru dalam menafsirkan al-Qur’ān dan memahami *Umm al-Kitāb* maupun syarī’at Islam¹⁶³

Syaḥrūr mengkritik keras konsep tradisional yang mengidentikkan al-Sunnah dengan ḥadīś. Mengidentikkan Sunnah dan hadis berakibat pemahaman kaku sebagaimana teks ḥadīś yang tidak pernah berubah lagi bunyi dan pemaknaannya. Dengan pemahaman ini maka al-Sunnah sulit untuk menghadapi dan merespon berbagai persoalan yang muncul dalam dunia modern kontemporer, yang kondisinya jauh berbeda dengan berbagai persoalan yang terjadi pada saat al-Sunnah itu muncul atau ketika al-Sunnah telah dirumuskan dalam bentuk ḥadīś.

Bagi Syaḥrūr sumber-sumber hukum Islam yang otoritatif selama ini tidak mengikat secara kaku, harfiyah dan formal. Sunnah Nabi misalnya memang membawa aturan hukum tertentu yang tertuang di dalam teks ḥadīś, tetapi aturan hukum itu tidak mengikat secara tekstual. Demikian pula yang ditiru dari kehidupan Nabi SAW bukan perilaku praktis sehari-hari. Hal yang tetap aktual dan strategis untuk selalu dihidupkan dari Sunnah Nabi adalah metodenya, ijtihādnya, atau paradigma pemikirannya. Ijtihād Nabi ialah menerapkan *ḥudūd* yang ada dalam al-Qur’ān secara mudah

perdebatan hukum pada tingkat wacana diberikan kebebasan untuk beragam. Namun ketika sampai pada tahap pembuatan undang-undang dari hukum tersebut, maka kepada lembaga yang berwenang diberi hak untuk memilih dan menetapkan salah satu dari sekian banyak pendapat tersebut sebagai hukum positif. Ketika suatu hukum telah ditetapkan secara formal, maka perbedaan pendapat menjadi hilang. Pluralisme juga diartikan bahwa hukum Islam yang berjalan di negara Islam yang satu tidak mesti sama dengan hukum Islam yang berlaku di negara muslim lainnya.

¹⁶³Syaḥrūr, *al-Kitāb...*, *op cit*, h. 579

sesuai dengan kondisi tanah ‘Arab pada abad ke-7 M. Dalam kerangka ini, maka Sunnah Nabi hanya mengikat sebatas *ḥadd*, baik *adna* atau *a’la*. Dengan demikian, kepada umat Islam diberi kesempatan dan keleluasaan untuk membuat aturan hukum yang dinamis sepanjang masih dalam kerangka batasan *ḥudūd* baik dari al-Qur’ān atau al-ḥadīś.

Model pembaruan hukum Islam yang berangkat dari konsep al-Sunnah model Syaḥrūr ini menuntut perubahan yang fundamental. Beberapa hal mendasar yang dapat dilihat dari konsekuensi konsepnya adalah berkenaan dengan sumber materi hukum Islam. Menurutnya sumber hukum Islam bukan al-Qur’ān dan al-ḥadīś, tetapi al-Qur’ān dan al-Sunnah. Al-Qur’ān sendiri adalah sumber tertinggi dan paling mendasar, yang menentukan dan membatasi fungsi dari al-Sunnah. Sedangkan peran al-Sunnah sendiri hanya sebatas penerapan atau penjabaran dari al-Qur’ān.

Kunci pembaruan hukum Islam itu sendiri adalah ijtihād yang tidak pernah tertutup. Ijtihād ini tidak pernah dibatasi melainkan dibiarkan tetap terbuka dan bebas sepanjang masih dalam kerangka *Hudūd Allāh* dan *Hudūd Rasul*. Dengan demikian, terhadap naṣṣ yang dianggap telah *qaṭ’ī* sekalipun boleh dilakukan ijtihād, apalagi jika naṣṣ tersebut berasal dari Sunnah Nabi. Sikap ini jelas berbeda dari pandangan mayoritas ulama tradisional yang membatasi lingkup ijtihād hanya sebatas naṣṣ yang masih ḡanni.¹⁶⁴ Di sisi lain, oleh karena penetapan hukum dalam Islam bersifat fleksibel selama masih dalam kerangka *ḥudūd*, maka tidak dibutuhkan lagi qiyas dengan model klasik. Qiyas modern dilakukan kepada materi yang empiris, misalnya kepada pengetahuan kedokteran atau ilmu alam yang ilmiah.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Abd al-Wahhāb Khallāf, *op cit*, h. 216.

¹⁶⁵ *Ibid*.

Bagi Syaḥrūr, kebenaran suatu penafsiran, termasuk di dalamnya ijtihād, tidak diukur berdasarkan bunyi teks melainkan kesesuaiannya dengan realitas dan fakta obyektif. Pemahaman dan kesesuaian dengan realitas obyektif merupakan tolak ukur apakah sebuah penafsiran dianggap benar atau salah.¹⁶⁶

Implikasi lebih jauh dari konsep Syaḥrūr adalah bahwa ijmā' baginya bukan merupakan kesepakatan semua ulama pada suatu masa tertentu, melainkan hanya kesepakatan mayoritas saja dan juga tidak mengikat sepanjang masa tetapi hanya pada masa di mana ijmā' itu dibuat.

Teori batasan hukum dengan angka-angka tertentu yang ditawarkan oleh Syaḥrūr bukan tanpa kelemahan. Teorinya memang menyediakan ruang fleksibilitas dan pluralitas dalam penetapan hukum, namun juga dapat mereduksi kebenaran dalam penafsiran. Kebenaran suatu penafsiran diukur dengan angka-angka tertentu, sehingga terkesan menjadi sangat legal, formal dan normatif. Penafsiran atas suatu teks dengan batasan angka-angka tertentu ini seolah telah final, padahal Syaḥrūr sendiri mengkritik keras atas finalisasi tafsir ini. Maksud suatu teks hukum seolah dibatasi atau disederhanakan dengan angka-angka tertentu, padahal seharusnya teks dianggap hanya sebagai simbol atau tanda saja.

Konsep pemahaman Sunnah Nabi yang digagas Syaḥrūr di atas memang jauh berbeda dengan pemikiran ulama kontemporer lainnya, seperti al-Qaradāwī. Bagi al-Qaradāwī pembaruan hukum Islam tidak harus dilakukan dengan merombak secara mendasar keilmuan Islam yang sudah ada, tidak perlu substansial dan sebaiknya tetap dalam pola dan kerangka keilmuan atau konsep pemikiran Islam klasik. Dalam satu kesempatan al-Qaradāwī menekankan bahwa pembaruan hukum Islam dengan sarana ijtihādnya tidak hanya sebatas persoalan *furū'* tetapi juga harus

¹⁶⁶Syaḥrūr, *Nahw ...*, *op cit*, h. 107.

menyentuh wilayah *uṣūl*, namun ia tetap membatasi secara ketat bahwa yang boleh diijtihād ulang adalah masalah-masalah hukum yang diatur oleh *naṣṣ* yang *ẓanni*, baik petunjuk atau kualitas sumbernya. Oleh karena itu, ruang gerak ijtihād tidak boleh menyentuh batas yang telah diatur oleh *naṣṣ* yang *qaṭʿī*.¹⁶⁷

Perubahan yang ditawarkan oleh al-Qaradāwī merupakan pembaruan model eklektif. Model ini ini memang lebih praktis, tidak filosofis, namun jika dibandingkan Syaḥrūr maka konsep ini tidak mendasar dan esensial, sehingga sulit untuk merespon banyak isu aktual, yang sering bermunculan pada era modern. Pandangan atau gagasan-gagasan baru tetap diakomodir oleh model ini namun tetap dalam kerangka perspektif lama. Oleh karena pembaruan yang dilakukan tidak total, maka teori lama masih tetap dipertahankan sebagiannya dan meninggalkan sebagian yang lain yang dianggap tidak relevan. Bagi kalangan ini, peninggalan fiqh klasik kaya dengan berbagai solusi sehingga tinggal memilih mana yang dianggap paling relevan dan tepat untuk diterapkan. Dalam suasana demikian, maka tidak mengherankan jika metode pembaruan yang dipilih adalah *talfīq*.

Dengan model eklektif ini maka al-Qaradāwī membangun kerangka metodologi pembaruan hukum Islam. Untuk menyeleksi berbagai pemikiran hukum ulama fiqh masa lalu ia menggunakan teori *ijtihād tarjihī*, yaitu upaya menyeleksi pendapat yang lebih kuat. Sedangkan untuk menjawab banyak persoalan baru yang muncul di dunia modern digunakannya teori *ijtihād intiḳāī*.¹⁶⁸

Bertolak belakang dengan Syaḥrūr, maka al-Qaradāwī mengkritik ijtihād yang terlalu “berlebihan” dan dianggapnya sebagai penyimpangan ijtihād di era kontemporer. Ia mengatakan

¹⁶⁷Al-Qaradāwī, *al-Ṣahwāh al-Islāmiyah*, *op cit*, h. 73 dan dalam karyanya, *Fatāwa Muʾāṣirah*, juz II, *op cit*, h. 107. Lihat pula ; Abd al-Munʿim al-Namir, *al-Ijtihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, tt), h. 26. Lihat pula; ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *op cit*, h. 216

¹⁶⁸Lihat: al-Qaradāwī, *Syarīʿah al-Islam*, *op cit*.

bahwa di antara penyimpangan itu adalah berlebih-lebihan mengungkapkan kepentingan umum sehingga mengabaikan naṣṣ.¹⁶⁹ Ijtihād yang mengatasmakan pembaruan seperti ini, walaupun diakui memiliki akar dari ulama masa lalu, semacam al-Ṭūfi, namun harus ditolak. Oleh karena itu, pembatasan-pembatasan yang ditetapkan oleh mayoritas ulama ushul terhadap ijtihād juga ditempuh oleh al-Qaradāwi. Ia menggariskan ijtihād tidak boleh memasuki bidang-bidang hukum yang telah pasti dan tegas. Dengan kata lain, misalnya, ijtihād tidak boleh sampai mengubah hukum yang telah tetap dan tegas dasar atau nashnya, walaupun ijtihād menunjukkan bahwa aturan hukum dalam naṣṣ tersebut tidak sejalan lagi dengan kemaslahatan dan kepentingan orang banyak sebagai akibat perubahan situasi dan kondisi.

Berbeda dengan Syaḥrūr yang membuka ijtihad seluasnya, termasuk dalam kajian pemahaman Sunnah Nabi, maka al-Qaradāwi membatasinya dengan (1) mengkaji ulang fiqh warisan masa lalu (*turās*) yang kaya dan agung, untuk kemudian dipilih yang terkuat dan lebih tepat dalam mewujudkan tujuan-tujuan syarīʿat dan menegakkan maslahat; (2) kembali kepada sumber-sumber naṣṣ al-Qurʾān dan al-Sunnah serta mendalaminya dalam kerangka syarīʿat; (3) berijtihād dalam berbagai persoalan dan topik baru, yang belum ditangani fuqahaʾ dahulu atau hukumnya belum ditetapkan, dengan tujuan untuk memperoleh hukum yang cocok dengan dalil-dalil.¹⁷⁰

Oleh karena pembatasan itu, maka definisi ijtihād yang dirumuskan oleh al-Qaradāwi sebagaimana kebanyakan ulama uṣūl terbatas hanya sebagai upaya untuk menggali hukum dari naṣṣ-naṣṣ yang telah jelas dan rinci, bukan untuk menetapkan kemaslahatan

¹⁶⁹Lihat antara lain *Ijtihād Kontemporer*, *op cit*, h. 89, *al-Ijtihād fi Syariʿah al-Islam*, *op cit*, h. 219, *Syariʿah al-Islām*, *op cit*.

¹⁷⁰*Ibid*, h. 78.

dalam kehidupan. Misalnya ada yang memberi pengertian ijtihād sebagai:

الاجتهاد هو بذل الوسع في استنباط الاحكام الشرعية العملية من
ادلها التفصيلية¹⁷¹

Yakni mengerahkan kemampuan untuk menggali hukum-hukum syar'iyah dari dalil-dali yang rinci.

Sikap ulama ushul tradisional inilah yang diambil dan terus dikembangkan oleh al-Qaradāwi, dan ini yang membedakannya dari Syahrūr.

Dalam konteks ini, maka Syahrūr merupakan seorang pemikir positivis. Dengan pola positivistiknya, Syahrūr mengukur kebenaran suatu penafsiran, termasuk di dalamnya ijtihād, tidak berdasarkan bunyi teks melainkan kesesuaiannya dengan realitas dan fakta obyektif. Pemahaman dan kesesuaian dengan realitas obyektif merupakan tolak ukur apakah sebuah penafsiran dianggap benar atau salah.¹⁷²

Teori *ḥudūd* yang dikemukakan oleh Syaḥrūr di atas merupakan implikasi dari pola pikir positivistik yang dianutnya. Dengan pola ini ia berusaha menemukan fakta berupa statemen-statemen dalam al-Qur'ān yang memuat hukum dengan batasan-batasan angka tertentu yang dapat diukur dan sekaligus menjadi ukuran. Ukuran dimaksud adalah batasan maksimal dan minimal yang menjadi parameter dalam menentukan kebenaran atau kesalahan suatu hukum. Batasan maksimal atau minimal dengan angka tertentu ini, menurutnya, sudah merupakan fakta yang menjadi ketetapan dari Allāh SWT sejak masa 'azali, bersifat

¹⁷¹Lihat misalnya □Abd al-Wahāb Khallāf, □*Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Majlis al-A'la al-Islamiy al-Indūnisiy, 1972), h. 73. Bandingkan pula dengan Muḥammad Abū Ḥazrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt) h. 94.

¹⁷²Syahrūr, *Nahw*, *op cit*, h. 107.

transendental, berlaku abadi, dan tidak mengalami perubahan kapan pun dan di mana pun.

Teori batasan hukum dengan angka-angka tertentu yang ditawarkan oleh Syaḥrūr memang menyediakan ruang fleksibilitas dan pluralitas dalam penetapan hukum, namun juga dapat mereduksi kebenaran dalam penafsiran. Kebenaran suatu penafsiran diukur dengan angka-angka tertentu, sehingga terkesan menjadi sangat legal, formal dan normatif. Penafsiran atas suatu teks dengan batasan angka-angka tertentu ini seolah telah final, padahal Syaḥrūr sendiri mengkritik keras atas finalisasi tafsir ini. Maksud suatu teks hukum seolah dibatasi atau disederhanakan dengan angka-angka tertentu, padahal seharusnya teks dianggap hanya sebagai simbol atau tanda saja.¹⁷³ Dengan konsep simbol ini, maka pemaknaan suatu teks selalu dinamis dan berkembang tanpa batasan kaku, apa pun alasan pembatasan tersebut, sejalan dengan tingkat perkembangan kehidupan. Hal ini semakin diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa munculnya suatu aturan hukum sangat dipengaruhi atau dilatarbelakangi oleh berbagai situasi pada masanya. Oleh karena itu, penafsirannya pun juga harus berkembang sejalan dengan perkembangan historisitas situasi dan kondisi itu sendiri.

Kelemahan positivisme Syaḥrūr yang kurang memberi ruang kajian historisitas dan fenomenologis seharusnya dapat ditutupi oleh pentingnya kajian *'illat* atau *sabab al-wurūd* dari suatu teks Sunnah. Jika konsep Syaḥrūr dengan cepat menilai palsu atau *mardūd* pada suatu teks Sunnah hanya karena ajarannya dianggap tidak sesuai lagi dengan realitas kehidupan, maka dengan pendekatan kajian *'illat* atau *sabab al-wurūd* tidak semudah itu menolaknya. Dengan konsep ini dapat diketahui bahwa ajaran dalam Sunnah dimaksud

¹⁷³Syaḥrūr misalnya menyatakan bahwa zakat harta perniagaan sebesar 2,5 % adalah batas minimal dari hukum yang terdapat di dalam teks hadis Nabi.

sangat relevan dengan situasi pada masanya, perkembangan keadaanlah yang menentukan lain sehingga berubah menjadi tidak relevan lagi. Dengan kata lain, ḥadīś dimaksud tetap *maqbul* namun tidak dapat diterapkan lagi. Muḥaddiṣīn menyebut ḥadīś seperti ini sebagai ḥadīś yang *ghair ma'mūl bih*.¹⁷⁴

C. Respon terhadap Masalah Kenegaraan

1. Hukuman mati atas orang murtad

Murtad adalah tindakan yang secara sadar dilakukan oleh seorang muslim untuk keluar dari agama Islam dan memeluk agama lain. Dalam doktrin fiqh Islam tradisional ada ketentuan sanksi hukuman mati yang harus dijatuhkan atas pelaku murtad, bahkan juga berimplikasi secara perdata kepada pelakunya, di mana ia harus bercerai dengan istrinya, terhalang memperoleh warisan, dan secara konstitusi ia dianggap sebagai warga negara kelas dua karena tidak memeluk Islam lagi.

Pandangan fikih klasik yang mengharamkan dan menghukum mati pelaku murtad tetap didukung sebagian ulama kontemporer, misalnya Yusuf al-Qaradawi. Menurutnya, persoalan murtad adalah sesuatu yang sangat serius dan tidak boleh dibiarkan terjadi terus-menerus dengan begitu saja dalam masyarakat. Dalam banyak Sunnah Nabi telah disinggung kejahatan murtad dengan sanksi tertentu atas pelakunya. Murtad berbahaya karena dapat memecah belah masyarakat serta menjerumuskan mereka ke dalam fitnah buta. Lebih jauh dari itu, murtad dapat menyebabkan timbulnya bahaya lebih besar berupa perang saudara dan saling bunuh, sehingga negara akan hancur barantakan.¹⁷⁵ Islam memang

¹⁷⁴Lihat misalnya istilah yang digunakan oleh 'Abd al-'Azīz dalam karyanya yang berjudul *Miftāh al-Sunnah au Tarīkh Funūn al-Ḥadīṣ* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988) h. 57.

¹⁷⁵Al-Qaradāwī, *Jarīmah al-Riddah wa 'Uqūbah al-Murtad fī Ḍau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996) cetakan I, 1996, h. 8.

tidak memaksa seseorang untuk masuk ke dalamnya. Islam juga tidak pernah memaksa mereka agar keluar dari Islam untuk masuk ke dalam agama tertentu, sebab iman yang benar dalam pandangan Islam adalah yang berdasarkan pilihan suka rela. Hal ini ditegaskan dalam beberapa ayat al-Qur'ān, yaitu Surat al-Baqarah ayat 256¹⁷⁶ dan Surat Yunus ayat 99.¹⁷⁷

Bagi kalangan ulama fiqh konservatif, sikap murtad bukan sekedar berganti keyakinan tetapi juga berarti perubahan kepribadian, kesetiaan dan loyalitas. Dengan murtad seseorang telah merubah keyakinan dan loyalitas kesetiannya dari satu umat kepada umat lainnya, dan dari satu negeri kepada negeri lainnya. Ia juga telah mencabut eksistensi dirinya dari kesatuan umat Islam yang telah menjadi anggota tubuhnya, untuk kemudian menyatukan akal, kalbu, dan keinginannya, kepada musuh Islam.

Dengan demikian, orang murtad dianggap sebagai pengkhianat, terhadap negerinya atau loyal kepada musuh secara terbuka.¹⁷⁸ Baginya, di samping sebagai bahaya terbesar, murtad juga tipu daya terbesar yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam, yaitu untuk memfitnah pemeluk-pemeluk Islam agar pindah agama, baik dengan kekuatan senjata atau dengan makar tipu daya. Firman Allāh SWT dalam surat al-Baqarah ayat 217.¹⁷⁹

Kalangan muslim tradisional seperti al-Qardāwi meyakini bahwa hukuman mati bagi orang yang murtad memang tidak ada dalam al-Qur'ān tetapi banyak diatur dalam ḥadīṣ-ḥadīṣ yang sahih. Berbagai ḥadīṣ dimaksud memang bersifat *āḥād* (riwayat perorangan) akan tetapi karena jumlahnya *masyhūr* (jumlahnya

¹⁷⁶Artinya : “ tidak boleh ada paksaan dalam agama”.

¹⁷⁷Artinya: “apakah Engkau akan memaksa manusia sampai mereka menjadi beriman ..”.

¹⁷⁸Al-Qaradāwī, *Jarīmah al-Riddah*, op cit.

¹⁷⁹Artinya: “Mereka senantiasa memerangi kalian sampai kalian berpaling dari agama kalian jika mereka mampu”.

banyak dan populer) maka dapat dijadikan hujjah. Ḥadīṣ dimaksud antara lain riwayat Jamā'ah dari Ibn 'Abbās:

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا
يَأْخُذَ ثَلَاثَ ثِيَبٍ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ
لِلْجَمَاعَةِ¹⁸⁰

Artinya: “Tidak halal menghilangkan nyawa seseorang yang bersaksi tidak ada Tuhan selain Allāh dan Muḥammad sebagai utusan Allāh kecuali dengan tiga sebab, yaitu karena membunuh, pezina yang pernah menikah, dan meninggalkan agama yang memisahkan diri dari jama'ah”.

Ḥadīṣ yang paling populer adalah riwayat al-Bukhārī dari Ibn 'Abbās bahwa Nabi SAW bersabda:

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ¹⁸¹

Artinya: “Barang siapa mengganti agamanya maka bunuhlah dia”

Syaḥrūr mengkritik keras pandangan ulama klasik dan sebagian kontemporer yang memvonis mati pelaku murtad di atas. Ia mengawali kajian tentang murtad ini dengan uraian prinsip kebebasan sebagai bagian dari demokrasi dalam Islam, bahkan bagian asasi dari iman.¹⁸² Menurutnya, kebebasan adalah lawan dari penghambaan (*al-'ubūdiyyah*). Kebebasan lahir dari hasil dialektika antara manusia sebagai individu dan manusia sebagai kelompok sosial. Kebebasan individual adalah keinginan secara sadar antara

¹⁸⁰Al-Bukhārī dan Muslim, *op cit*.

¹⁸¹Al-Bukhari, *ibid*, jilid 4, juz 8, h. 48 dan nomor ḥadīṣ 6411.

¹⁸²Lihat : *ibid*, h. 188.

melakukan dan tidak melakukan berbagai hal yang terkait secara khusus dengan orang lain sebagai individu.¹⁸³

Kebebasan memilih aqidah adalah bagian dari kebebasan individual di atas. Sebagai individu, manusia memiliki hak penuh untuk menjadi mukmin atau kafir. Allāh SWT justru telah memerintahkan orang-orang mukmin untuk memilih tersebut. Kufur yang merupakan kebalikan dari iman tidak akan mungkin hilang dari muka bumi selama manusia masih ada, sebab kekafiran adalah bagian dari dialektika manusia. Dalam surat al-Kahfi ayat 29 dinyatakan bahwa Allāh SWT telah memperingatkan dan memberikan kebebasan bagi manusia dalam beriman atau kufur, tanpa ada perbedaan. Dalam ayat itu juga ditegaskan bahwa yang menjatuhkan hukuman bagi orang-orang kafir (*zhālim*) hanya Allāh sendiri, dan tidak memberikan hak itu kepada kepentingan manusia.

Berdasarkan kajian tentang dialektika, menurutnya, maka jelas bahwa aturan-aturan dialektika manusia adalah sesuatu yang hakiki, yang benar-benar terjadi tanpa perlu diperdebatkan lagi. Adanya perbedaan berbagai kebudayaan manusia merupakan konsekuensi logis dan niscaya dari hal itu, mulai dari aqidah sampai kepada hal-hal yang kecil. Allāh SWT memang menghendaki agar manusia menjadi beriman, tetapi Dia juga memerintahkan orang mukmin agar tidak tamak dengan menginginkan semua penduduk bumi menjadi beriman. Hal itu adalah sesuatu yang mustahil karena bertentangan dengan aturan-aturan dialektika yang telah menjadi Sunnat Allāh terhadap para makhluk-Nya.¹⁸⁴

Dengan demikian, hukuman mati bagi orang yang murtad sama saja bertujuan memaksa agar semua orang memeluk Islam dan menganut tauhid, padahal ini tidak boleh terjadi. Oleh karena kebebasan adalah hak semua orang maka tidak dibenarkan adanya

¹⁸³Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah...*, *op cit*, h. 143.

¹⁸⁴*Ibid*, h. 145.

pemaksaan dengan ancaman hukuman mati. Setiap muslim bahkan sebaliknya harus yakin bahwa salah satu bentuk kebebasan adalah dibiarkan adanya sisi lain dari kehidupan muslim, yaitu kufur.¹⁸⁵

Ketika Islam datang, maka tuntutan dasar pertama yang dibawanya adalah kemerdekaan aqidah. Persoalan yang terjadi antara Nabi SAW dan golongan Quraisy adalah kebebasan. Beliau menginginkan, siapa yang mau beriman dengan agama baru yang dibawanya dipersilahkan, dan sebaliknya siapa yang ingin tetap dalam kemusyrikan tidak dilarang. Oleh karena itu, politik dakwah Islam ditegakkan atas dasar ayat *lā ikrāh fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam agama), dan ayat *qul yā ayyuha al-kāfirūn lā a'budu ma tā'budūn*.¹⁸⁶

Syahrūr memandang ajaran hadis tentang hukuman mati bagi orang murtad bukan sebagai *Sunnah Risālah* yang berimplikasi hukum abadi dan statis. Ketentuan hukum itu bersifat relatif dan historis untuk masa tertentu dan situasi khusus. Pada era kenabian, loyalitas seseorang kepada Islam, kepada Nabi SAW, dan pemerintahan di Madinah, memang ditandai dengan agama yang dipeluknya. Oleh karena itu, orang yang keluar dari iman berarti ia tidak loyal lagi kepada Islam, kepada Nabi dan pemerintahan Madinah. Seorang yang keluar dari Islam saat itu mungkin dikhawatirkan akan membocorkan rahasia kekuatan umat Islam di Madinah sehingga kepada pelaku murtad tersebut dapat dikenakan tuduhan pengkhianat dan dapat dijatuhi hukuman mati. Oleh karena itu, untuk menghindarkan kebocoran rahasia maka tidak ada jalan lain kecuali dengan membunuh pelakunya.

Jadi, dalam konteks historis masa lalu, hukuman mati atas murtad memang dapat dibenarkan, sebabnya bukan karena perbedaan keyakinan melainkan karena ada faktor pengkhianatan

¹⁸⁵*Ibid*, h. 145.

¹⁸⁶*Ibid*, h. 149

kepada negara. Di Madinah saat itu ada semacam konspirasi dari sejumlah orang Yahudi untuk menciptakan kekacauan dan kebingungan dalam masyarakat muslim yang masih baru. Cara yang mereka tempuh adalah dengan taktik mengajak murtad. Dengan tindakan ini mereka berharap setidaknya dapat melemahkan Islam dan merongrong kekompakan umatnya.¹⁸⁷ Selain itu, *riddah* juga terkait dengan problem yang dilakukan oleh golongan munafik, di mana mereka juga melakukan taktik untuk membingungkan dan menimbulkan keraguan di kalangan muslim yang masih baru. Untuk itu mereka melakukan persekongkolan dengan musuh dari orang musyrik Mekkah seperti membuat persiapan perang, mengguncang perang secara psikologis, dan menghancurkan kekuatan moral umat Islam.¹⁸⁸

Jadi, pada awalnya persoalan murtad bukan persoalan kebebasan beragama secara langsung, tetapi lebih melihatnya sebagai bahaya yang dapat menghambat islamisasi serta sebagai konspirasi yang dapat menghancurkan umat Islam. Persoalan kebebasan bagi umat Islam awal telah jelas sebab sudah ditegaskan dalam al-Qur'ān dengan prinsip *lā ikrāh fi al-dīn*. Realitas lain saja menuntut Nabi SAW untuk mengambil tindakan keras dan tegas.¹⁸⁹

Dalam konteks di atas, maka 'Ābid al-Jābiri menegaskan juga bahwa hukum fiqh Islam (klasik) tentang murtad bukanlah hukum yang ditujukan untuk melanggar kebebasan beragama, melainkan hukum yang dimaksudkan untuk melawan segala pengkhianatan atas tanah air, negara, umat, orang yang berkonspirasi dengan musuh, atau dengan para perampok masyarakat. Artinya, kebebasan adalah satu hal, dan hukuman murtad adalah hal lain. Atas dasar demikian, menurutnya, fiqh

¹⁸⁷ Abd al-Hamīd Abū Sulaimān, "al-Dzimmah and Related Concepts in Historical Perspective", sebuah artikel yang dimuat dalam *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, edisi vol. 9: 1 January 1988, h. 18.

¹⁸⁸ *Ibid*, h. 19.

¹⁸⁹ *Ibid*, h. 19-20.

Islam kontemporer harus memilih keputusan yang tegas antara hukuman mati seperti dalam fiqh klasik atau hukuman rohani seperti disinggung dalam banyak ayat al-Qur'ān terhadap seorang muslim yang pindah agama secara individual dan sama sekali tidak menyentuh masyarakat Islam atau negara Islam.¹⁹⁰

Dalam analisis selanjutnya, Syaḥrūr berpijak pada realitas dunia modern dengan berbagai sistem politik dan ekonomi, yang dipenuhi oleh berbagai struktur multi etnis, religius dan kultural, sebagaimana yang dituntut oleh demokrasi dan HAM. Definisi murtad tidak boleh diperlebar dan keluar dari konteksnya karena hanya akan mengaburkan substansi dan akan semakin banyak terjadi pelanggaran terhadap prinsip kebebasan beragama dan mengekspresikannya. Ketika batasan murtad yang telah bias ini tetap dipertahankan maka setiap muslim dalam suatu negara Islam akan terancam oleh hukuman mati hanya karena mengekspresikan pandangan-pandangannya secara terbuka namun bertentangan dengan pandangan dogmatik kalangan muslim mayoritas yang sedang berkuasa. Fenomena-fenomena seperti ini memang benar-benar pernah terjadi dalam perjalanan umat Islam. Dalam perjalanan sejarah umat Islam ternyata banyak yang dihukum mati dengan tuduhan murtad ini justru adalah orang-orang yang dianggap saleh dan teladan oleh banyak masyarakat muslim atau orang-orang yang memiliki pengaruh besar terhadap pengikutnya.

Di sisi lain, jika hukuman atas murtad ini terus terjadi maka dalam Islam akan selalu muncul diktator teologis yang juga otoriter. Dalam kondisi seperti ini ada peluang besar bagi otoritas muslim Sunni untuk menghukum muslim Syi'ah hanya karena memiliki pandangan yang bertentangan dengan pandangan Sunni yang dominan, demikian pula sebaliknya akan ada orang Sunni yang

¹⁹⁰Muhammad Ābid al-Jābirī, *al-Dimuqrāṭiyah wa Ḥuqūq al-Insān*, terjemah Mujiburrahman (Yogyakarta: LkiS, 2003), h. 130-1

dituduh murtad oleh kalangan Syī'ah yang dominan. Vonis murtad juga dapat dijatuhkan atas seseorang atau kelompok yang berposisi dan berseberangan secara politik dengan sikap penguasa. Jika ini yang terjadi, maka posisi agama telah berbahaya karena dimanipulasi sebagai alat legitimasi. Asghar Ali Engineer bahwa Nabi Muḥammad SAW memiliki visi kerasulan yang direalisasikan ke dalam norma-norma dan tradisi yang sesuai dengan zamannya. Norma dan tradisi ini tentu mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi. Sayangnya, kata Engineer, norma dan tradisi tersebut oleh umat Islam sering diposisikan setara dengan visi kerasulannya, bahkan kadang-kadang lebih tinggi.¹⁹¹

Kecenderungan kuat umat Islam sebagaimana disinyalir oleh Engineer di atas menunjukkan pula bahwa pemikiran umat Islam ternyata lebih menekankan bentuk dan ekspresi aturan formal (berupa norma dan tradisi yang lebih berwarna lokal partikular) dari pada visi dan misi paradigma kenabian yang lebih substansial. Bentuk-bentuk norma dan tradisi dari Nabi SAW inilah yang kemudian dinamakan sebagai Sunnah Nabi. Jika ekspresi lokal dan temporer ini telah dianggap sebagai Sunnah maka tentu saja Sunnah tidak akan lagi relevan pada setiap waktu dan tempat (*sālih li kull zamān wa makān*). Seharusnya yang lebih diprioritaskan adalah substansi dari pada bentuk. Persoalan-persoalan tentang bentuk negara, aturan detil hukum, gender, dan sebagainya, hanyalah aturan formal dan persoalan bentuk yang selalu dinamis dan karena itu dapat berubah-ubah.

Untuk konteks dunia modern saat ini, orang yang berganti agama tidak bisa lagi diartikan sebagai berganti loyalitas kenegaraannya, atau telah mengkhianati Islam, dan tidak pula dapat diartikan sebagai tidak loyal lagi kepada negara. Oleh karena

¹⁹¹ Asghar Ali Engineer, *Islamic State*, diterjemahkan oleh Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), cet. I, h. 326.

berbagai situasi dan kondisi telah jauh berubah maka tidak tepat lagi untuk menerapkan hukuman yang represif atas persoalan yang bersifat keyakinan perseorangan. Demikian pula argumen-argumen yang didasarkan atas konteks historis masa lalu tidak dapat lagi dijadikan pembenaran untuk menerapkan mati bagi murtad pada masa sekarang.

An-Na'im menyatakan bahwa negara dan masyarakat yang didasarkan atas aqidah (Islam) akan selalu memaksa pemeluk agama lain agar berganti agama menjadi Islam dan sejarah telah membuktikan itu. Maka dalam sejarah Islam selalu ada aturan bahwa kepada daerah-daerah taklukan dihadapkan hanya kepada tiga macam pilihan, yaitu: (1) memeluk Islam; (2) membayar pajak *jiṣyah*; atau (3) hukuman mati atau lari. Adanya tiga pilihan tersebut jelas sebagai pemaksaan dan tekanan, termasuk pilihan nomor dua.

Secara politis, murtad pada masa lalu dianggap sebagai bagian dari tanda pembangkangan terhadap negara. Secara sosiologis, struktur masyarakat saat itu dapat terguncang dengan adanya upaya-upaya permurtadan. Oleh karena membahayakan keberadaan umat Islam, maka tindakan murtad dianggap berbahaya dan kriminal, yang harus dijatuhi hukuman mati pada saat itu.

Dalam konteks di atas, maka 'Ābid al-Jābiri menegaskan juga bahwa hukum *fiqh* Islam (klasik) tentang murtad bukanlah hukum yang ditujukan untuk melanggar kebebasan beragama, melainkan hukum yang dimaksudkan untuk melawan segala pengkhianatan atas tanah air, negara, umat, orang yang berkonspirasi dengan musuh, atau dengan para perampok masyarakat. Artinya, kebebasan adalah satu hal, dan hukuman murtad adalah hal lain. Atas dasar demikian, menurutnya, *fiqh* Islam kontemporer harus memilih keputusan yang tegas antara hukuman mati seperti dalam *fiqh* klasik atau hukuman rohani seperti disinggung dalam banyak ayat al-Qur'ān terhadap seorang

muslim yang pindah agama secara individual dan sama sekali tidak menyentuh masyarakat Islam atau negara Islam.¹⁹²

Di sisi lain, jika hukuman atas murtad ini terus terjadi maka dalam Islam akan selalu muncul diktator teologis yang juga otoriter. Dalam kondisi seperti ini ada peluang besar bagi otoritas muslim Sunni untuk menghukum muslim Syi'ah hanya karena memiliki pandangan yang bertentangan dengan pandangan Sunni yang dominan, demikian pula sebaliknya akan ada orang Sunni yang dituduh murtad oleh kalangan Syi'ah yang dominan. Vonis murtad juga dapat dijatuhkan atas seseorang atau kelompok yang beroposisi dan berseberangan secara politik dengan sikap penguasa. Jika ini yang terjadi, maka posisi agama telah berbahaya karena dimanipulasi sebagai alat legitimasi. Asghar Ali Engineer bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki visi kerasulan yang direalisasikan ke dalam norma-norma dan tradisi yang sesuai dengan zamannya. Norma dan tradisi ini tentu mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi. Sayangnya, kata Engineer, norma dan tradisi tersebut oleh umat Islam sering diposisikan setara dengan visi kerasulannya, bahkan kadang-kadang lebih tinggi.¹⁹³

2. Hukuman jizyah untuk minoritas non muslim

Kedudukan, hak dan kewajiban golongan minoritas non muslim di tengah masyarakat dan negara Islam merupakan persoalan lain yang cukup krusial dan hangat diperdebatkan dalam kajian hukum Islam klasik dan kontemporer. Persoalan yang problematis ini muncul sebagai implikasi dari penerapan syari'ah, yang terdapat dalam berbagai bidang, baik konstitusi (tata negara), aturan pidana maupun keperdataan. Implikasi tersebut menjadi

¹⁹² Muhammad Ābid al-Jābirī, *al-Dimuqrāṭiyyah wa Ḥuqūq al-Insān*, terjemah Mujiburrahman (Yogyakarta: LkiS, 2003), h. 130-1

¹⁹³ Asghar Ali Engineer, *Islamic State*, diterjemahkan oleh Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), cet. I, h. 326.

sangat problematis setelah dilihat dengan kaca mata demokrasi dan hak asasi manusia.

Di antara kewajiban golongan non muslim yang problematis dalam pandangan fikih klasik adalah kewajiban membayar jizyah. Dalam sejarah awal, golongan ini memang wajib membayar jizyah dan mereka dinamakan sebagai *ahl al-zimmah*, yaitu jaminan perlindungan keamanan baik harta maupun jiwa untuk hidup di negara Islam berdampingan dengan warga negara lainnya.

Pada mulanya status zimmah diberikan kepada semua warga negara yang diidentifikasi sebagai orang-orang yang beriman dan memeluk salah satu agama wahyu atau *ahl al-kitāb*.¹⁹⁴ Oleh karena kriteria *ahl al-kitāb* secara gradual diperlunak oleh para ahli hukum Islam, maka status *zimmah* juga diterapkan kepada golongan non muslim yang bertempat tinggal di wilayah Islam selama satu tahun atau lebih.¹⁹⁵

Syahrūr mengakui bahwa pengambilan jizyah memang benar telah diterapkan secara penuh pada masa awal Islam (era Nabi dan sahabat), akan tetapi kewajiban ini tidak dilakukan begitu saja melainkan harus ada persyaratan-persyaratan tertentu.¹⁹⁶ Jika penerapan suatu hukum dilakukan tidak sesuai dengan waktu, tempat dan syarat sebagaimana awal hukum itu ditetapkan, atau tidak sejalan dengan tujuan hukum itu diciptakan, maka itu adalah penyimpangan, dan penyimpangan adalah suatu kezaliman. Perjalanan sejarah merupakan satu-satunya pertimbangan yang menentukan persyaratan untuk dapat diterapkannya hukum-hukum dalam banyak ayat al-Qur'ān.¹⁹⁷ Penyimpangan dikatakan sebagai kezaliman karena definisi zalim ialah meletakkan sesuatu bukan

¹⁹⁴Madjid Khadduri, *War and Peace in Islam* (Baltimore: 1985), h. 163

¹⁹⁵An-Na'im, *op cit*, h. 171, al-Syāfi'i, *al-Umm*, *op cit*, jilid IV, h. 172, dan Madjid Khadduri, *op cit*, h. 177, 195-9.

¹⁹⁶Syahrūr, *dirāsāt...*, *op cit*, h. 367.

¹⁹⁷*Ibid*, h. 366.

pada tempatnya, dan dalam hal ini adalah menerapkan hukum pada lingkungan yang tidak sama dengan lingkungan ketika aturan itu dibuat pertama kali, atau tidak sesuai dengan sebab munculnya hukum dimaksud. Karena sejarah merupakan faktor satu-satunya yang dapat menentukan untuk diterapkan atau tidaknya hukum dalam suatu ayat,¹⁹⁸ maka penerapan jizyah saat ini tidak relevan lagi, bahkan dapat dianggap sebagai tindakan zalim.

Dalam rangka mendefinisikan lebih jelas tentang batasan-batasan pelaku jizyah ini, Syaḥrūr mengutip surat al-Taubah ayat 29 yang berbunyi:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ
 اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى
 يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Artinya:”Perangilah orang-orang yang tidak percaya pada Allāh, hari akhir dan tidak memeluk agama kebenaran, yang terdiri dari orang-orang yang telah diberi kitab sampai mereka membayar jizyah dalam keadaan tunduk”

Berdasarkan surat al-Taubah ayat 29 di atas, menurut Syaḥrūr, jizyah hanya dikenakan atas sebagian *Ahl al-Kitāb* dengan syarat dan kriteria terbatas, yaitu: (1) mereka yang telah memulai peperangan atas umat Islam dan perang itu berakhir dengan kekalahan mereka; (2) mereka tidak beriman dengan Allāh dan hari akhir; (3) mereka tidak mengharamkan apa-apa yang telah diharamkan oleh Allāh SWT dan Rasul-Nya, yaitu berupa pembunuhan, persaksian palsu, dan melakukan kekejian.¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, h. 366-7.

Pada masa awal Islam, kriteria-kriteria yang terdapat dalam ayat memang telah terwujud dan terbukti, berbeda dengan era modern yang persoalannya sangat kompleks. Pada masa lalu, sumber pendapatan negara hanya berupa zakat dari sebagian umat Islam, ditambah sebagiannya lagi dengan berupa harta rampasan perang (*ghanimah*) dan *al-fai'*. Adapun pembebanan dan pengambilan jizyah dari orang-orang non muslim merupakan pengganti dari kewajiban membayar zakāt tersebut.

Tujuan pembebanan jizyah menurut Syaḥrūr adalah ekonomi dan politis. Jizyah dibutuhkan untuk menambah dan mengamankan pendapatan negara serta guna menutupi biaya pengeluaran negara dari berbagai sektor. Kebutuhan yang paling besar, jelas dan mendesak untuk selalu dipersiapkan adalah persiapan melakukan peperangan, sedangkan sektor lainnya tidak begitu mendesak. Secara politis, kewajiban berperang ini hanya dikenakan atas umat Islam dengan berbagai resiko yang wajib mereka tanggung sebagai konsekuensi kewajiban tersebut, termasuk di antaranya menanggung biaya perang. Golongan non muslim yang juga bertempat tinggal di wilayah Islam tidak dikenakan kewajiban tersebut. Sebagai pengganti dari kewajiban tersebut maka kepada mereka dikenakan kewajiban jizyah.²⁰⁰

Bagi Syaḥrūr, jizyah dalam konteks klasik atau dalam pandangan fiqh klasik jelas tidak relevan lagi diterapkan dalam konteks negara bangsa modern yang keadaannya jauh berubah dari masa lalu. Kalaupun ingin dihidupkan lagi, maka jizyah kata Syaḥrūr hanya tepat dijatuhkan atas golongan non muslim di luar negeri, itupun kalau mereka mengancam atau memerangi negara umat Islam secara tidak adil. Selain itu, mereka yang memerangi adalah orang-orang yang memeluk agama selain Islam, tidak

²⁰⁰*Ibid*, h. 368.

percaya pada Allāh dan hari akhir, serta menghalalkan apa yang diharamkan oleh Allāh.

Jika dilihat lebih jauh, menurut Syaḥrūr ada kejanggalan dalam penetapan kewajiban jizyah yang pernah berlaku dalam sejarah hukum Islam masa lalu. Ide awal dari penetapan jizyah tentunya adalah untuk membuat kewajiban yang seimbang antara muslim dan non muslim dalam menanggulangi biaya penyelenggaraan negara, terutama untuk perang. Muslim diharuskan membayar zakat dan non muslim diwajibkan membayar jizyah. Jadi, substansi dari jizyah adalah untuk menerapkan keadilan, yakni kewajiban yang adil dan sama di antara semua warga negara yang ada. Namun dalam perjalanannya, ternyata keadilan hanya berlaku di tingkat kewajiban dan tidak dilaksanakan pada tingkat hak setiap warga negara yang terlibat dalam negara Islam klasik. Hak yang penuh sebagai warga negara tidak dimiliki oleh warga negara non muslim, dan hanya dimiliki oleh warga negara beragama Islam, dan itupun dengan mengecualikan kaum perempuan. Jadi, dapat dikatakan bahwa *keadilan pada tingkat kewajiban ternyata tidak berimplikasi pada keadilan pada tingkat hak*. Oleh karena itu, jizyah tidak tepat diberlakukan dalam negara modern, walaupun negara itu dinamakan sebagai negara Islam yang menerapkan syari'at Islam sekalipun.

Jika dianalisa lebih jauh, ternyata antara zakat dan jizyah juga tidak dapat dinamakan sebagai kewajiban yang adil dan seimbang di antara muslim dan non muslim, karena dua kewajiban tersebut berangkat dari motivasi yang berbeda. zakat dimaksudkan dan didorong oleh keinginan untuk membersihkan diri serta beribadah kepada Allāh SWT, sedangkan jizyah justru dimaksudkan sebagai tanda ketundukan dari golongan non muslim, bahkan dapat

sebagai simbol kehinaan, sebagaimana dipahami dari kata “*wa hum sāghirūn*”.²⁰¹

Demikian pula jika dilihat dari sisi konsep negara teokratis model fiqh klasik, ternyata kaum zimmi harus tunduk sepenuhnya kepada semua hukum Islam kecuali dalam soal pribadi yang diatur secara khusus dalam agama mereka. Ini berarti mereka hanya memiliki kebebasan dalam menjalankan ajaran keagamaan dalam komunitas eksklusif *zimmī*.²⁰² Diskriminasi yang bertolak belakang dengan semangat dan substansi negara bangsa seperti ini ingin dihilangkan oleh Syaḥrūr dalam gagasannya di atas.

Walaupun pemikiran Syaḥrūr berangkat dari model negara (*nation state*) bangsa, namun menurutnya bentuk negara bangsa ini tidak islami. Model ini baginya tetap Islami, sebab bentuk negara apapun sepanjang masih ditegakkan di atas kerangka *ḥudūd* adalah tetap Islami, atau selama masih mengakui dan menerapkan kebebasan berakidah, berpikir dan berekspresi. Walaupun misalnya negara itu tidak menerapkan hukum yang sama persis dengan aturan harfīyah dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah. Negara ini baginya justru lebih islami dan lebih cocok dengan modernitas yang menjunjung tinggi demokrasi dan HAM, dari pada negara-negara yang menyebut dirinya sebagai negara (republik) Islam tetapi dalam prakteknya menindas rakyat dan kebebasan.

Dalam model negara bangsa yang modern, setiap orang yang telah menjadi warga negara ia memiliki hak sipil dan politik yang sama dengan status yang sama pula, walaupun agama dan etnis mereka berbeda. Kedudukan seperti ini tentu tidak akan ditemukan dalam konsep yang ditawarkan al-Qaradāwī. Dalam gagasan yang dikembangkannya, perbedaan agama merupakan salah satu sebab

²⁰¹Lihat dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* atau *Jāmi’ al-Bayān* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1955), juz X, h. 109. Jalāl al-Dīn al-Ṭūsī, *Tafsīr al-Bayān*, juz V, hal. 237-8, dan *Tafsīr al-Qāsimi*, juz VIII, h. 3108.

²⁰²An-Na’īm, *op cit*, h. 172-3.

dibuat perlakuan yang berbeda di antara warga negara. Menurutnya, setiap warga negara non muslim tidak memiliki status maupun hak dan kewajiban yang sama dengan warga negara muslim. Dengan demikian, hak dan kewajiban mereka tidak penuh sebagaimana yang dimiliki dan dirasakan oleh orang Islam, walaupun dalam kenyataannya mereka dilahirkan dan dibesarkan secara sama dalam negara yang sama sejak turun temurun.

Dalam model negara bangsa yang modern, setiap orang yang telah menjadi warga negara ia memiliki hak sipil dan politik yang sama dengan status yang sama pula, walaupun agama dan etnis mereka berbeda. Kedudukan seperti ini tentu tidak akan ditemukan dalam konsep yang ditawarkan ulama berpola klasik seperti Sayyid Quthub dan al-Qaradawi. Dalam gagasan yang mereka kembangkan, perbedaan agama merupakan salah satu sebab dibuat perlakuan yang berbeda di antara warga negara. Menurutnya, setiap warga negara non muslim tidak memiliki status maupun hak dan kewajiban yang sama dengan warga negara muslim. Dengan demikian, hak dan kewajiban mereka tidak penuh sebagaimana yang dimiliki dan dirasakan oleh orang Islam, walaupun dalam kenyataannya mereka dilahirkan dan dibesarkan secara sama dalam negara yang sama sejak turun temurun.

Dalam model negara bangsa ini, demokrasi dan HAM serta pluralisme lebih berpeluang dilaksanakan dan dihidupkan. Diskriminasi apa pun, apalagi yang bercorak keagamaan, akan dikecam keras dan karena itu ditinggalkan. Oleh karena itu diskriminasi harus dihilangkan, dan bagian langkah tersebut ialah menghilangkan kewajiban jizyah yang menjadi simbol diskriminasi tersebut.

D. Respon terhadap Issu-Issu Hukum Keluarga

1. Pemahaman untuk Pemberdayaan Perempuan

Menurut Syaḥrūr, untuk menghilangkan problem perempuan era modern tidak lain dengan cara memberikan pemahaman Islam yang otentik tentang perempuan yang terdapat di dalam ḥudūd dari al-Qur’ān dan dalam lingkup substansi al-Sunnah yang modern. Dalam pandangannya, kesalahan mendasar yang berakibat pada kesalahan dalam memposisikan perempuan disebabkan oleh kesalahan metodologis, yaitu:

- 1) Karena tidak membedakan antara ayat al-Qur’ān (*Umm al-Kitāb*) dan ḥadīṣ Nabi tentang hak perempuan yang bersifat ḥudūd dan ayat lain yang bersifat *ta’līmāt*;
- 2) Karena menggunakan *qiyās al-syāhid ‘ala al-ghaib*;. Pengaturannya bukan dengan cara menganalogkan realitas masa kini (*syāhid*) kepada realitas yang telah terjadi pada masa lalu (*ghaib*), karena jika aktifitas perempuan Islam era modern (*syāhid*) harus disamakan dan diqiyaskan dengan perempuan yang hidup pada era klasik (*ghaib*) maka tidak akan pernah terjadi perkembangan, perubahan dan kemajuan.²⁰³
- 3) Berangkat dari asumsi bahwa hak-hak perempuan yang telah ditetapkan pada masa Nabi SAW sudah merupakan suatu pembebasan yang sempurna dan final.

Sebenarnya masyarakat dan sistem sosial yang dibangun oleh Nabi SAW pada masanya adalah bentuk awal masyarakat Islam atau hanya produk pertama yang dapat dibentuk oleh Nabi saat itu, jadi bukan sebagai bentuk yang sudah final, atau satu-satunya atau sebagai bentuk yang terakhir, karena dalam

²⁰³Syaḥrūr, *Al-Kitāb*, *op cit*, h. 593.

kenyataannya tindakan beliau masih berada dalam ruang lingkup *ḥudūd Allāh*. Nabi lalu meletakkan beberapa aturan, batasan atau definisi terhadap beberapa hal yang telah ada *ḥudūd*-nya dalam al-Qur’ān.²⁰⁴ Dengan demikian, adalah salah jika dikatakan bahwa pembebasan (emansipasi) perempuan telah dimulai dengan kehadiran Nabi SAW dan ikut berakhir dengan wafatnya beliau.

Dalam suatu kajian yang kritis, Syaḥrūr menyebut dan mengkritik beberapa ḥadīṣ yang telah disandarkan kepada Nabi SAW secara sembarangan yang isinya merendahkan posisi perempuan. Misalnya hadis riwayat Ibn Majah yang menyatakan :

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَقْطَعُ
الصَّلَاةَ الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْمَرْأَةُ الْحَائِضُ

Dari Ibn Abbas dari Nabi saw bersabda: “*Sholat terputus dengan sebab lewatnya anjing, keledai dan perempuan haidh*”,

Hadis tersebut menurut adalah dusta karena isinya merendahkan harkat dan martabat perempuan yang disamakan dengan anjing sebagai penyebab batal salat. Kebenaran hadis ini pun juga telah ditolak oleh ‘Aisyah sebagaimana diriwayatkan dalam hadis berikut:

عَنْ عَائِشَةَ ذَكَرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ فَقَالَتْ
شَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمْرِ وَالْكَالِبِ وَاللَّهُ لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
يُصَلِّي وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ مُضْطَجِعَةً فَتَبَدُّو لِي الْحَاجَةُ
فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ فَأُوذِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْسَلُ مِنْ عِنْدِ
رَجُلَيْهِ

²⁰⁴*Ibid*, h. 595.

Artinya: Dari 'Āisyah bahwa kepadanya telah disebutkan beberapa hal yang dapat memutuskan salat jika melintas di hadapan orang yang salat, yaitu anjing, keledai dan wanita, maka berkata 'Āisyah: “Tuan-tuan samakan (wanita) dengan keledai dan anjing. Sesungguhnya saya lihat Nabi saw. salat dan aku berbaring di atas tempat tidur antara Nabi dan kiblat (di hadapan Nabi), kemudian ada bagiku suatu keperluan dan saya tidak suka duduk mengganggu Nabi saw., lalu aku turun dengan perlahan-lahan ke dekat kaki Nabi.”

Syahrūr juga menolak hadis berikut :

رسول الله لو كنت أمرا أحدا أن يسجد لأمرت المرأة أن تسجد
لزوجها (رواه الترمذي)

Artinya: Seandainya saya boleh memerintahkan seseorang untuk sujud kepada orang lain, niscaya saya perintahkan perempuan agar sujud kepada suaminya” (hadis riwayat Tirmizi)..

Hadīs ini secara total, menurut Syaḥrūr, baik bentuk maupun substansinya bertentangan dengan segala ajaran yang diwahyukan kepada Nabi SAW.²⁰⁵

Menurutnya, yang boleh dan berhak untuk menentukan serta membatasi lingkup peran tersebut adalah perempuan sendiri dan bukan laki-laki. Penentuan batas peran tersebut dapat pula ditentukan lewat kelembagaan. Dengan cara ini akan dapat diputuskan apa saja kesulitan yang dihadapi perempuan, apa bidang yang tidak dapat dilakukan, serta apa pula yang tidak layak untuk mereka kerjakan.²⁰⁶

Syahrūr mengakui memang ada ḥadīs yang melarang perempuan untuk menjadi pemimpin atas orang banyak, yaitu:

²⁰⁵Syahrūr, *al-Kitāb...*, *op cit*, h. 596.

²⁰⁶*Ibid*, h. 623-4.

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ²⁰⁷

Artinya: Tidak akan beruntung suatu kaum yang memberikan kekuasaan untuk mengurus urusan mereka kepada perempuan.

Di sini ia menyatakan bahwa *ḥadīṣ* tersebut muncul dengan sebab tertentu, dan karena itu tidak berlaku umum. Menurutnya, secara harfiah *ḥadīṣ* itu memang melarang wanita untuk menjadi pemimpin. Jika *ḥadīṣ* itu benar-benar sahih, maka tetap tidak dapat dijadikan sebagai dasar analogi, sebab *ḥadīṣ* itu disampaikan oleh Nabi SAW sebagai respon atau peringatan atau komentar terhadap peristiwa tertentu.²⁰⁸ Di lain pihak, menurutnya, *ḥadīṣ* tersebut tergolong sebagai *munfarid* (menyendiri; hanya diriwayatkan oleh al-Bukhārī) dan karena itu tingkat kesahihannya tidak dapat diterapkan dalam kaidah *in saḥḥa al-ḥadīṣ fa huwa mazhabī*, itupun kalau kaidah tersebut dapat digunakan.²⁰⁹

Sikap dan pandangan Syaḥrūr lebih menunjang perjuangan untuk pembebasan perempuan dari keterbelakangan. Pemahaman Sunnah Nabi yang dikemukakannya berimplikasi jauh kepada dorongan untuk pemberdayaan perempuan dalam lapangan sosial dan politik.

Ḥadīṣ-ḥadīṣ yang meletakkan perempuan dalam posisi terbatas, oleh Syaḥrūr dianggap bukan sebagai *ḥadīṣ* yang mengikat, berdampak hukum atau dalam pemahaman legal formal. Dengan istilah lain, Syaḥrūr memahami *ḥadīṣ-ḥadīṣ* tersebut muncul bukan dalam posisi Nabi SAW sebagai seorang Rasul, melainkan sebagai seorang imam atau kepala negara yang sedang menghadapi

²⁰⁷ *Ibid.* *Ḥadīṣ* ini termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, pada kitāb al-ahkām, hadis nomor 4073, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, nomor 19507, dan *Sunan al-Nasāi*, kitāb al-ahkām, hadis nomor 2188.

²⁰⁸ *Ibid.*, h. 625.

²⁰⁹ *Ibid.*, h. 625.

persoalan politik dan harus meresponnya seketika. Produk kebijakannya tentu saja sangat kondisional dan selalu menerima perubahan dalam perjalanan panjang kehidupan.

Dalam konstitusi modern, setiap warga negara memiliki keseimbangan dan persamaan hak mau pun kewajiban yang sama secara mutlak, tanpa diskriminasi apa pun, baik berdasarkan agama atau jenis kelamin.²¹⁰ Asas persamaan (*egaliter*) ini merupakan salah satu hak yang paling fundamental bagi warga negara. Deklarasi kemerdekaan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menyatakan “... *that all men are created equal*”. Gagasan ini muncul untuk menentang sistem dominasi kekuasaan yang dilakukan oleh aristokrasi dan oligarki, serta sebagai perlawanan terhadap hierarki dan diskriminasi sosial yang masih berlaku hingga kini.²¹¹ Ketidakadilan ini terjadi dalam segala bidang, baik yang berkenaan dengan kekuasaan, kekayaan, atau pendapatan, ras, gender, dan sebagainya.

Sikap diskriminatif bertentangan dengan egalitarianisme, suatu faham yang mengakui persamaan (*musāwah*) tidak hanya secara hukum, tetapi juga sosial, politik, ekonomi dan budaya. Semangat egaliter ini mendukung terwujudnya persamaan laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, prinsip persamaan ini dalam segala aspeknya mengimplikasikan keadilan, dan sebaliknya. Oleh karena itu, sering dinyatakan bahwa ketidaksetaraan berarti kesewenang-wenangan dan ketidakadilan. Keadilan adalah milik bersama masyarakat. Oleh karena itu, suatu masyarakat dikatakan adil jika distribusi dan peluang aspek-aspek di dalamnya, termasuk hak dalam berpolitik, diberikan secara merata kepada semua.

²¹⁰*Ibid*, h. 164.

²¹¹Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indoensia terhadap Demokrasi di Indonesia 1966-1995* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 111.

Standar HAM menjadi prinsip normatif umum yang dimiliki oleh semua kebudayaan dan tradisi agama besar di dunia. Prinsip dasar dimaksud ialah “*seseorang harus memperlakukan orang lain secara sama seperti ia mengharapkan diperlakukan orang lain.*”²¹² An-Na’im menyebut ini sebagai prinsip *Resiprositas* yang sifatnya selalu menguntungkan. Kriteria pokok untuk mengidentifikasi bahwa HAM itu universal adalah jika hak itu diberikan karena kemanusiaannya. Standar HAM diapresiasi oleh berbagai tradisi budaya karena menyangkut harkat dan martabat yang inheren pada setiap manusia, tanpa dibatasi oleh ras, jenis kelamin, bahasa atau agama.²¹³ HAM didasarkan atas dua kekuatan utama yang memotivasi seluruh tingkah laku manusia, yaitu kehendak untuk hidup dan kehendak untuk bebas. Larangan diskriminasi atas dasar jenis kelamin telah menjadi perhatian internasional dan telah ditegaskan dalam berbagai konvensi internasional.

2. Membangun Fikih Humanis dan Emansipatoris

Salah satu isu gender yang hingga sekarang selalu menjadi polemik adalah masalah poligami. Sebagian orang menganggap bahwa al-Qur’an memperlakukan perempuan secara tidak adil dan menindas karena memperbolehkan poligami. Fenomena Nabi Muhammad Saw. yang berpoligami lebih dari empat istri, menjadi argumen bahwa Nabi Saw adalah seorang yang hiper sex yang selalu memperturutkan hawa nafsunya.

Fazlur Rahman juga menyatakan bahwa al-Qur’an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, namun al-Qur’an juga membatasi poligami, yaitu bahwa jumlah istri maksimal empat dan menggariskan tuntunan penting untuk berlaku adil serta

²¹²An-Na’im, *op cit*, h. 310.

²¹³Oscar Schachler “Human Dignity as a Normative Concept” yang dimuat sebagai komentar editorial dalam *American Journal of International Law* edisi nomor 77 tahun 1983, h. 853.

meningkatkan nasib kaum perempuan, dan secara keseluruhan, poligami ketika itu tidaklah terlalu buruk di dunia Arab.²¹⁴ Bagi Rahman, sebagaimana dikutip Khairuddin Nasution, ayat poligami berhubungan dan merupakan jawaban *ad hoc* terhadap masalah sosial yang terjadi ketika itu. Karena itu, ayat tersebut dapat dikategorikan sebagai ayat yang bersifat kontekstual, tergantung pada tuntutan problem sosial yang ada.²¹⁵ Satu hal yang penting untuk diingat yaitu bahwa al-Qur'an bukan sebuah dokumen hukum, tetapi sebuah kitab tentang prinsip-prinsip dan seruanseruan moral, meskipun ia mengandung pernyataan-pernyataan hukum yang penting yang dikeluarkan selama proses pembinaan masyarakat. Ketetapan hukum dan reformasi hukum yang paling penting dari alQur'an mengenai masalah poligami, adalah bahwa al-Qur'an membatasi jumlah istri maksimal empat.²¹⁶

Syaḥrūr melihat bahwa masalah poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatian khusus dari Allah Swt. Menurutnya, para mufasir dan ahli fikih telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan keterkaitan erat antara poligami dengan masalah penyantunan kepada para janda dan anak-anak yatim.²¹⁷ Padahal masalah poligami dalam ayat sangat terkait dengan masalah penyantunan anak yatim dan para janda.

Syaḥrūr pada akhirnya menyimpulkan bahwa persyaratan poligami tidak bisa dipisahkan dengan keharusan penyantunan para janda dan anak yatim. Poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami. Dengan tegas ia menyatakan: "*ta'addud al-zaujat zuruf*

²¹⁴Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Book, 1968), h. 340.

²¹⁵Khairuddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundangundangan Perkawinan Muslim Kontemporer* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), h. 130.

²¹⁶Rahman, *Ibid.*, h. 43 - 44.

²¹⁷Muhammad Syaḥrūr, *Nahwu al-Jadidah lil Fiqhil Islami: fil Mar'ah* (Damaskus al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 2000), h. 301

*idhthirariyyah wa anna asas al-'adad fi al-zawaj huwa al wihdah.*²¹⁸

Menurutnya, ada dua persyaratan yang harus dipenuhi bagi yang hendak berpoligami. Syarat pertama, *syarat kammiyyah* (kuantitas) menyangkut batasan jumlah perempuan yang hendak dipoligami, yakni batas minimal dua dan batas maksimal empat istri), karena tidak mungkin seorang suami menikahi hanya setengah istri. Syarat kedua, *syarat kaifiyyah* (kualitas), yakni persyaratan kualitas lelaki yang hendak melakukan poligami. Pertama, orang yang hendak berpoligami harus ada kekhawatiran tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatimnya. Kedua, pelaku poligami harus berusaha dapat belaku adil semaksimal mungkin, baik kepada para istri maupun anak-anak yatim yang dibawa oleh para janda yang dikawini. Ketiga, perempuan yang hendak dipoligami harus berstatus janda serta memiliki anak yatim, sebab konteks ayat poligami adalah berkaitan dengan janda-janda yang memiliki anak yatim. Jika syarat-syarat tersebut tidak dapat terpenuhi, maka seseorang tidak boleh melakukan poligami dan cukup menikah dengan satu istri saja.²¹⁹

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Syaḥrūr lebih mengutamakan prinsip monogami namun tetap membuka peluang sempit bolehnya poligami dengan syarat-syarat yang sangat ketat. Jika memang syarat-syarat berpoligami dapat terpenuhi dengan baik maka hukumnya dibolehkan menurut Syaḥrūr. Hanya dengan syarat yang demikian ketat maka poligami akan dapat dihindarkan dari penindasan kaum perempuan. Bahkan sangat mungkin poligami yang dilakukan dengan syarat sangat ketat itu akan menjadi poligami yang humanis, bukan poligami yang bertujuan

²¹⁸Syaḥrūr, *Kitab wal Qur'an*, h. 597-599

²¹⁹Syaḥrūr, *Nahwu Ushul al-Jadidah*, *ibid*.

memenuhi hawa nafsu atau sekedar mempertimbangkan kemampuan harta dan jasmani saja,

Sikap Syaḥrūr yang masih membuka peluang poligami memang sedikit berseberangan dengan pandangan Fazlur Rahman yang justru menganggap bahwa poligami itu pada akhirnya harus ditiadakan berdasar firman Allah Swt dalam surat al-Nisa' ayat 129.

BAB VI

PENUTUP

.....

Syaḥrūr jelas menilai penting kedudukan Sunnah Nabi sebagai dasar (*asās*) bagi pembinaan hukum Islam (*tasyrīʿ*) untuk setiap waktu dan tempat. Namun Sunnah Nabi harus dipahami dengan tepat dan relevan agar mampu memberikan dasar bagi pembangunan hukum Islam yang mampu merespon dan menjawab berbagai persoalan yang dihadapi oleh manusia kapan pun dan di mana pun. Pemahaman yang keliru dan dangkal akan menyebabkan kesalahan dalam merumuskan ajaran Islam dan membawa umat Islam ke dalam wilayah kemunduran.

Dengan kkritik hermeneutika positivisme empiris, Syaḥrūr memandang Sunnah Nabi atau aturan yang pernah dibuat oleh Nabi SAW hanya sebagai salah satu tahap dan contoh aplikasi historis dari al-Qurʿān. Oleh karena itu, ia berpendapat Sunnah Nabi bukan ḥadīṣ (berita) tentang ucapan, perbuatan atau ketetapan Nabi SAW, melainkan sebagai ijtihād beliau dalam mengaktualisasikan batasan hukum (*ḥudūd*) yang ada dalam al-Qurʿān. Dengan demikian, kewajiban mengikuti Sunnah Nabi seperti yang didengungkan para ulama berarti adalah kewajiban mengikuti ijtihād seperti yang dilakukan Nabi dalam rangka menjabarkan batasan-batasan hukum (*ḥudūd*) al-Qurʿān. Sebagai salah satu bentuk ijtihād historis, maka umat Islam tidak terikat untuk selalu mentaati Sunnah Nabi secara harfiyah dalam setiap waktu dan tempat. Keterikatan umat Islam bukan pada bentuk atau produk sunnah (*form* atau *syakl*) sebagaimana yang telah terekspressikan dalam teks ḥadīṣ, melainkan pada pola ijtihad dan esensi ajaran (*maḍmūn*) nya. Keterikatan umat Islam terhadap Sunnah Nabi bukan pada ajaran

harfiyah maknanya, melainkan pada metode *ijtihād* dan esensi ajarannya yang empiris dan kontekstual. Umat Islam sudah seharusnya bisa mengadakan perubahan dalam melaksanakan ajaran *ḥadīś* karena sifat *ijtihād* dalam *ḥadīś* tersebut hanya sebagai mekanisme yang situasional, kondisional dan temporer. Dengan pemahaman yang fundamental dan metodologis tersebut maka Sunnah Nabi tetap dapat bertemu, berdialog dan bersintesis dengan kearifan lokal klasik dan peradaban moderen kekinian, sepanjang keduanya masih memiliki tujuan dan substansi yang sama.

Syahrūr menempuh pola pembaruan yang fundamental. Berangkat dari pola pemikiran empiris, induktif dan positivisme yang banyak mempengaruhinya sebagai seorang pakar ilmu eksak, ia menempuh cara dekonstruksi, yang populer di kalangan *Post Modernisme*, terhadap bangunan *fiqh* lama. Untuk itu ia terlebih dahulu melakukan kritik epistemologis terhadap berbagai disiplin ilmu keislaman, sebab epistemologi pemikiran klasik dibangun di atas paradigma yang tidak pernah akan mampu untuk responsif terhadap berbagai perkembangan kemodernan. Pemikiran Islam tetap terbuka untuk dikaji ulang, dimodifikasi atau dirancang kembali sejalan dengan paradigma baru yang mengakomodasi demokrasi, HAM dan pluralisme modern. Oleh karena hukum Islam masa lalu sangat sarat dengan latar belakang historis maupun struktur pemikiran budaya Arab masa itu, maka epistemologinya tidak relevan lagi untuk diterapkan saat ini. Untuk itu, Syahrūr telah membangun kerangka baru hukum Islam yang, menurutnya, mampu menjawab tantangan modernitas. Hukum Islam modern harus ditegakkan di atas dasar teori *ḥudūd* dari al-Qur'ān dan atas pemahaman ulang Sunnah Nabi yang modern.

Pemahaman Syahrūr atas Sunnah yang dalam kerangka *ḥudūd* membawa implikasi pada pola penerapan hukum Islam yang dinamis dan tetap responsif pula. Hukum Islam tidak harus

diterapkan secara formal, institusional, dan berlabel “Syari’at Islam”. Hukum apa pun, sepanjang materi hukumnya masih berada dalam kerangka *ḥudūd*, baik antara *hadd a’lā* atau *hadd adnā* atau tepat berada di atas *hadd*, adalah hukum yang Islami. Hukum Islam yang diinginkan oleh Syaḥrūr dapat diterapkan secara informal, internal dan gradual, namun tetap mampu mengakomodasi pluralisme dan unsur lokal partikular.

Model pemahaman Syaḥrūr ini berbeda dengan banyak ulama lainnya seperti al-Qaradāwī yang eklektif yang mengharuskan tetap berpijak pada pola dan paradigma hukum klasik. Di sini ia sulit untuk mengakomodasi paradigma dan semangat nilai-nilai demokrasi dan HAM universal ke dalam pola hukum Islam yang dikembangkan. Hukum Islam yang dibangun kurang antisipatif terhadap persoalan-persoalan aktual kontemporer. Selain itu, rumusan hukum Islam yang dihasilkan dari pola pemikiran yang ditawarkannya lebih banyak berupa hukum yang ideal, berorientasi ke masa lalu dengan suasana abad klasik, sehingga sulit beradaptasi dan berintegrasi dengan kultur lokal dan realitas sosial.

Di lain pihak Syaḥrūr dengan nalar positivisme-nya kurang menyelami konteks historisitas maupun spiritualitas dari tradisi keagamaan, sehingga bernuansa formal normatif, namun mampu akomodatif dengan konteks kemoderenan. Dua kecenderungan ini dapat saling berdialog dan berdialektika dalam membangun pemahaman atas Sunnah. Untuk tidak terjebak dalam pragmatisme dan sikap kurang kritis, maka harus dibangun penilaian atas otentisitas Sunnah dan pemahaman maknanya dengan berpijak pada realitas modern serta dilandasi kesadaran historis akan kajian *sabab al-wurūd* dan *‘illat* yang populer dalam tradisi ulama ḥadīś. Dengan ini akan muncul secara obyektif Sunnah Nabi yang *maqḥūl* dan yang *mardūd*, lalu terlihat pula Sunnah yang *maqḥūl* serta relevan

(*ma'mūl*) dan yang *maqbul* namun tidak relevan lagi (*ghair ma'mūl bih*).

Dengan dialektika pemahaman Sunnah di atas, maka dapat dilakukan upaya pengembangan hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) ke depan. Pada tataran paradigmatis, hukum Islam harus berangkat dari *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang telah diberi spirit demokrasi, egaliter, pluralis, humanis dan emansipatoris. Pada tingkat sumber hukum, Sunnah Nabi harus lebih dipahami sebagai sumber hukum tertulis metodologis dengan kesadaran historis, bukan lagi sebagai sumber materi tertulis. Pada wilayah epistemologi, pemahaman atas Sunnah Nabi dapat dikembangkan dengan metode tekstual (*bayānī*), logika (*ta'līlī* dan *burhānī*), dan riset ilmiah baik dengan ilmu sosial maupun ilmu eksak (metode *istiṣlāhi* dan *kauni*).

DAFTAR PUSTAKA

.....

- Abū Sulaimān, ‘Abd al-Ĥamīd, “al-Dzimmah and Related Concepts in Historical Perspective”, artikel dalam *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, edisi vol. 9: 1 Januari 1988
- Abū Yūsuf, *al-Radd ‘ala al-Siyar al-Auzā’i*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, tt
- Abū Zaid, Nasr Ĥamid, *al-Taḥkīm fī Ḥāman al-Takfīr*, Kairo: Ṣinā’ li al-Nasyr, 1995
- _____, *al-Imām al-Syāfi’i wa Ta’sīs al-Idilūjiyah al-Waṣāṭiyyah*, Kairo: penerbit al-Ṣinā’ li al-Nasyr, 1992
- Abdillāh, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indoensia terhadap Demokrasi di Indonesia 1966-1995*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000
- Al-Adlabi, Ṣalāḥ al-Dīn Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind ‘Ulamā al-Ḥadīṣ al-Nabawi*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1988
- Anderson, J. N. D., *Law Reform in The Muslim World*, London: Athlone Press, 1976
- Al-Āmidī, Alī Saif al-Dīn, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 1-3, Kairo: Maṭba’ah Ali Subeih, 1968
- Al-‘Asymāwi, Muḥammad Sa’īd, *Uṣūl al-Syarī’ah*, Beirut: Dār Iqra’, 1983
- Al-‘Asqalāni, Ibn Ḥajar, *Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām*, Bandung: PT al-Ma’ārif, tt

Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihād; antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998

M. 'Aunul Abied Sah dan hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'ān; Tinjauan Terhadap Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam "Bacaan Kontemporer", yang dimuat dalam buku *Islām Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islām Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001

'Azami, Muḥammad Mustafā, *On Schacht's Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, John Wiley Publications, New York, 1985

Al-Azmeh, Aziz, "Islamic Legal Theory and The Appropriation of Reality" in Aziz al-Azmeh, ed, *Islamic Law; Social and Historical Context*, London: Antony Routledge Ltd, cet. 1, 1988

_____, *Islām and Modernity*, New York: Verso Inc, 1993

Bāhusein, Ya'qūb ibn Abd al-Wahhāb, *al-Takhrīj 'ind al-Fuqahā' wa al-Uṣūliyyīn*, Riyād: Maktabah al-Rusyd, 1993

Al-Baṣṣri, Abū al-Ḥusein , *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, diedit oleh Muḥammad Ḥamid Allāh, Damaskus: Institut al-Faransais, vol. 1-2, 1964

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismail, *Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, jilid 1-4, Bandung: al-Ma'arif, tt

Brown, Daniel W, *Rethinking Tradition in Modern Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Burton, John, *The Source of Islamic Law; Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990

Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993

- Coomins, David, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914" dalam *International Journal of Middle East Studies*, 18, 1986
- Coulson, N.J., *The History of Islamic Law*, ed. By W.Montgomery Watt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964
- _____, *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: Chicago University Press, 1969
- Al-Damīni, Musfir 'Aẓm Allāh, *Maqāyīs fī Naqd Mutūn al-Sunnah*, disertasi pada Universitas Islām Imam Muḥammad ibn Saud, Riyāḍ, tt
- Efendi, Mochtar, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2000, cet. II, vol. I
- Engineer, Asghar Ali, *Islamic State*, terjema Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 2000
- Esposito, John L. et.al, *The Oxford Encyclopaedia of The Modern Islamic World*, vol. IV, New York and Oxford: Oxford University Press, 1995
- Fakih, Mansour, "Kata Pengantar" dalam *Demokrasi di Tengah Jalan*, Jakarta: Lentera Nusa, 1997
- Al-Fāsi, 'Allāl, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*, Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1963
- Fyzee, A. A. A, "The Reinterpretation of Islām" in *Islām in Transition*, Oxford: Oxford University Press, 1982
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl*, vol 1-2, Kairo: al-Maṭba'ah al-Amiriyyah, 1324 H
- _____, *al-Ḥadīṣ al-Nabawi bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994

- Gibb, H. A. R, *Aliran-Aliran Moderen dalam Islām*, terjemah Machnun Husen, Jakarta: PT Rajawali Press, 1990
- Goldziher, I, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981
- Guillaume, Alfred, *The Traditions of Islām; An Introduction to the Study of The Hadith Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1924
- Hallaq, Wael, B, *Uṣūl al-Fiqh; Beyond Tradition*, dalam *Journal of Islamic Studies*, nomor 3, tahun 1992
- _____, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, cet.1, 1997
- Hamīd, Ḥusen, *Naẓariyah al-Maṣlahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabi, Beirut, 1990
- Hasaballah, Alī, *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmi*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1976
- Heer, Nicholas L, ed, *Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, Seattle dan London: Washington University Press, 1990
- Hodgson, Marsall, H. S, *The Venture of Islām; Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1974
- Ḥifnawī, Muḥammad Ibrāhīm, *Naẓrah fi Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Ḥadīś, 1980
- Ibn ‘Abd al-Salām, al-‘Izz al-Dīn, *Qawāid al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, Maṭba’ah al-Istiqāmah, Kairo, tt
- Ibn Anas, Mālik, *al-Muwaṭṭā’*, ditaḥqiq oleh Muḥammad Fuād Abd al-Bāqi, Dār al-Sya’b, Mesir, tt
- Ibn ‘Asyūr, Muḥammad Ṭāhir, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Tunis: Syarikah al-Tunisiyah li al-Tauzī’, 1978

- Ibn Kašīr, *Ikhtīṣār ‘Ulūm al-Ĥadīṣ*, Kairo: Muḥammad ‘Alī Ṣubeih, tt
- Ibn Haẓm, Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 1-8, Kairo: Maṭba’ah al-Imtiyā, 1978
- Ibn Sa’ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, juz III, Leiden: E.J. Brill, 1322
- Ibn Qutaibah, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ĥadīṣ*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, tt
- Iqbal, Muḥammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islām*, London: Oxford University Press, 1934
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi; Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma’rifah fī al-Ṣaqāfah al-‘Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdat al-‘Arabiyah, cet. I, 1992
- _____, *al-Turāṣ wa al-Ḥadāṣah; Dirāsah wa Munāqasyah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1991
- _____, *Isykāliyah al-Fikr al-‘Arabi al-Mu’āṣhir*, Beirut: Markaz al-Wahdah al-Arabiyah, 1989
- _____, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut: Dār al-Talī’ah, 1985
- _____, *al-Syūra wa al-Dimuqrāṭiyyah*, Beirut: Markaz al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1990
- _____, *Post Tradisionalisme Islām*, editor dan alih bahasa oleh Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, cet. I, 2000
- Isom Talimah, *al-Qardāwi Faqīhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman dengan judul *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qardāwi*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001
- Al-Jamara’ī, Nu’mā, *Aḥkām al-Murtad fī al-Syarī’at al-Islāmiyah*, Beirut: Dār al-‘Arabiyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1968

- Juynboll, G. H. A, ed, *Muslim Tradition; Studies in Chronology Provenance and AuthorShip of Early Hadith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Kamali, Mohammed Hasim. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991
- Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: The Political and Legal Theory of Muḥammad Abduh and Rashid Rida*, California: Berkeley University of California Press, 1966
- Khadduri, Maḍjid, "The Maslaha and 'Illa in Islamic Law" in *New York University Journal of International Law and Politics*, nomor 12, tahun 1979. pp. 213-17
- _____, *War and Peace in The Law of Islām*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1962
- Khallāf, ‘ Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, Kairo: Maṭba’ah al-Nasyr, 1954
- _____, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*, Kairo: al-Ma’ārif, 1977
- _____, *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmi fī mā lā Naṣṣ fīh*, Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1955
- Khudari, Muḥammad, *Tarīkh al-Tasyrī’ al-Islāmi*, Kairo: Maṭba’ah al-Istiḳāmah, 1943
- Maḥmassani, Ṣubḥī, *Falsafah al-Tasyrī’ fī al-Islām*, Leiden: E. J. Brill, 1961
- _____, *Islām, Perundang-undangan dan Asasi Manusia*, Jakarta: PT Rajawali, 1990
- Makdisi, George, *Religion, Law and Learning in Classical Islām*, Aldersot Variorum, 1991
- Marlow, Louis, *Hirarchy and Egaliterianism in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997

- Mas'ūd, Muḥammad Khālīd, *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abu Ishak al-Syāthibi's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977
- Mayer, Ann E, *Human Right in Islamic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1991
- Al-Maudūdī, Abu al -A'lā, *Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication, 1955
- Muslehuddin, Muḥammad, *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1975
- An-Na'im, Abdullah Aḥmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990
- Al-Namiri, 'Abd al-Mun'im, *al-Sunnah wa al-Tasyri'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- _____, *Islām*, Chicago: The Chicago University Press, 1979
- _____, *Islām and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1982
- _____, "The Impact of Modernity on Islām", dalam *Islamic Studies*, nomor 5 tahun 1966, Chicago: Chicago University Press, 1979
- Ridā, Rasyīd, *Al-Manār*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1971, jilid IX
- Schachler, Oscar, "Human Dignity as a Normative Concept" yang dimuat sebagai komentar editorial dalam *American Journal of International Law* edisi nomor 77 tahun 1983, p. 853
- Al-Ṣālih, Ṣubḥī, *'Ulūm al-Ĥadīṣ wa Muṣṭalaḥuhu*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayīn, 1977

- Schacht, Joseph, "Modernisme and Traditionalism in a History of Islamic Law" dalam *Middle Eastern Studies*, edisi 1 tahun 1965, pp. 388-400
- _____, "Problems of Modern Islamic Legislation" dalam *Studia Islamica*, edisi no. 12 tahun 1960, pp. 99-129
- Al-Şan'āni, Muḥammad ibn Ismā'īl, *Subūl al-Salām fi Syarh Bulūgh al-Marām*, juz 1-4, Bandung: Dahlan, tt
- Sehabi, Nabil, "Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory" in *Journal of the American Oriental Society*, edisi no. 102 tahun 1982
- As-Siddiqi, T. M, Muḥammad Hasbi, *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islām*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
- Al-Sibā'i, Muḥammad Muṣṭafa, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī' al-Islāmi*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1965
- Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'aşirah*, Damaskus: penerbit al-Aḥālī li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', cet. 2, 1990
- _____, *al-Islām wa al-Imān Manẓūmah al-Qiyam*, Damaskus: al-Aḥālī, cet. I, 1996
- _____, *Dirāsāt Islāmiyah Mu'aşirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, al-Aḥālī, cet. I, Damaskus, 1994
- _____, *Naḥw Uşūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi; Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus: al-Aḥālī, cetakan I, 2004
- _____, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Society" dalam *Journal of Muslim Politics Report*, no. 14, July-August, 1997, h. 3
- Al-Syāfi'i, Muḥammad ibn Idrīs, *al-Risālah*, Mesir: Maktabah al-Turāś, 1399 H

- _____, *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīś*, dicetak bersama kitab *al-Umm*, al-Maṭba'ah al-Kubra al-Amiriyah, Mesir, 1325 H
- _____, *al-Umm*, Kairo: Muṣṭafa al-Babi wa al-Halabi, tt, jilid IV
- Syah Walī Allāh, Ahmad ibn 'Abd al-Rahmān, *Hujjah Allāh al-Balīghah*, Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyah, 1965
- Syamsuddin, Sahiron, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma-Sintagmatis; studi atas Hermeneutika al-Qur'ān Kontemporer Muḥammad Syaḥrūr", makalah disampaikan dalam *Studium General tentang Tafsir Kontemporer* pada HMJ tafsir hadīś Fakultas USuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 Mei 1999
- Al-Syāṭibi, Muḥammad ibn Ishāk, *al-Muwafaqat fi Uṣūl al-Syari'ah*, vol. 1-4, Kairo: Maṭba'ah Muḥammad Ali Subeiḥ, 1970
- Al-Syaukāni, Muḥammad ibn Alī, *Irsyād al-Fuhūl*, Kairo: Muṣṭafa al-Bābi wa al-Halabi, 1937
- _____, *Nail al-Auṭār fi Syarh Muntaqa al-Akḥbār*, Mesir: Maktabah Qāhirah, 1978
- Al-Syawwāf, Muḥāmi Munīr Muḥammad Ṭāhir, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'asirah*, Kairo, 1994
- Al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān, *Miftāh al-Jannah fi al-Ihtijāj bi al-Sunnah*, Mesir: al-Salafiyah, tt
- _____, *al-Asybah wa al-Nazāir*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1979
- Watt, William Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980
- Ṭahā, Mahmūd Moḥammed, *The Second Massage of Islām*, trans. by An-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987
- Al-Ṭabari, Ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī* atau *Jāmi' al-Bayān*, juz X, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1955

- Tibbi, Bassa, *The Crisis of Modern Islām*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988
- Al-Tirmizi, Abū Isā Muḥammad, *Sunan al-Tirmizi*, Kairo: Matba'ah al-Amirah, 1292 H/1875 M
- Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaimān ibn Saīd, *Syarh al-Arbaīn al-Nīwawiyah* yang memuat tentang *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmi* dan dalam Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmi fī ma lā Naṣṣ Fīh*, Kuweit: Dār al-Qolam, 1970
- Al-Turabi, Hasan, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Beirut: Dār al-Fikr, 1980
- Wensinc, A.J, *Mu'jām al-Mufahras li Alfāz al-Ĥadīṣ al-Nabawi al-Syarīf*, Leiden: penerbit E.J. Brill, 1932
- _____, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, edisi terjemahan dalam bahasa Arab oleh Ahmad Muḥammad Syakir, Pakistan: Dār Turjuman al-Sunnah, 1952
- Al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn, *Kitāb al-Furūq*, jilid 1-4, Kairo: Dār Ihya' al-Kitāb al-'Arabi, 1925
- _____, *Syarh Tanqīh al-Fuṣūl*, Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1973
- _____, *al-Iḥkām fī Tamyiz al-Fatāwā min al-Aḥkām*, Haleb: penerbit al-Aṣil, tt
- Žaid, Muṣṭafa, *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1964
- Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, vol. 1-2, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986

BIODATA PENULIS



Penulis buku ini, Dr. Alamsyah, M.Ag, dilahirkan pada tanggal 1 September 1970 di Kuala Tungkal, sebuah kota pantai yang menghadap selat Berhala dan selat Malaka, perbatasan antara Provinsi Jambi dan Riau Daratan. Istri penulis bernama Dr. Siti Mahmudah, M.Ag (alumni S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Australia National University, Canberra, Australia) dengan profesi sama dan bertugas pada institusi yang juga sama. Putera dan puteri penulis secara berurutan adalah Nur Shofia, S.Gz (alumni Fak. Kedokteran Jur. Gizi Universitas Diponegoro, Semarang), Maulana M. Yusuf (pengusaha muda yang masih Smt II di S1 Univ. Gunadarma Jakarta), Maulana M. Jawwad (SMP kls 2) dan Muhammad Faidhurrahman (kls 1 SD al-Kautsar). Saat ini penulis dan keluarga berdomisili di Jl. Sukardihamdani Palapa 10 C No. 07 B kota Bandar Lampung no HP. 081541432766 / 081219153768.

Pendidikan dasar penulis tempuh di SD dan Ibtidaiyah Pondok Pesantren Perguruan al-Hidayatul Islamiyah (PHI) di kota Kuala Tungkal, Jambi, tamat tahun 1983, pendidikan menengah Tsanawiyah di madrasah yang sama (PHI) selesai tahun 1986, dan tingkat menengah atas diselesaikan pada Madrasah Aliyah Ponpes Perguruan al-Hidayatul Islamiyah (PHI) di kota yang sama pada tahun 1989. Sambil bekerja mencari nafkah dan biaya kuliah, lalu penulis melanjutkan kuliah strata satu (S1) yang diselesaikan pada

Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung tahun 1995. Untuk memperdalam metodologi kajian keislaman, maka penulis mendapat beasiswa melanjutkan ke strata dua (S2) pada Program Pascasarjana IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan fokus keahlian di bidang Filsafat Islam Modern dan selesai tahun 1997. Penulis kemudian mengambil beasiswa Program Doktor (S3) antara tahun 1999-2005 di almamater yang sama dan berhasil diselesaikan dengan disertasi berjudul "*Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam di Dunia Moderen dalam Pemikiran Muhammad Syahrur dan Yusuf al-Qaradawi*".

Tugas pokok penulis sehari-hari adalah sebagai dosen tetap pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung dalam mata kuliah Ulumul Hadis dan Hadis Ahkam, juga mengajar pada Program Pascasarjana IAIN Raden Intan Lampung dan pada beberapa perguruan tinggi lainnya. Saat ini penulis mendapat amanah sebagai Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum IAIN Raden Intan Lampung periode 2015 – 2019.

Di luar kampus, penulis aktif dalam berbagai organisasi, baik profesi seperti Himpunan Ilmuwan Sarjana Syari'ah Indonesia (HISSI), Himpunan Dosen Indonesia (Hidsi) Lampung, Asosiasi Perbankan Syari'ah Indonesia (Asbisindo), dan koordinator Konsorsium Ilmu Syari'ah Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung (2009 - sekarang), maupun organisasi sosial keagamaan seperti Pengurus Nahdhatul Ulama Wilayah Lampung. Selain itu, penulis menjadi Dewan Pengawas Syari'ah (DPS) pada beberapa Bank Syari'ah di Lampung, Dewan Pembina Asosiasi Pengacara Syari'ah (APSI) Lampung, Asosiasi Dosen Syari'ah Indonesia (ADSI) serta sebagai Asesor pada Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN PT) Kemdikbud RI (2008 – sekarang).

Berbagai kegiatan pelatihan, workshop, dll, sering penulis lakukan sebagai bentuk pengabdian dan pemberdayaan kepada

masyarakat maupun institusi pendidikan dan sosial, misalnya workshop tentang pengelolaan zakat, sosialisasi zakat profesi, pengelolaan wakaf produktif, memberikan training dasar-dasar perbankan syari'ah, sosialisasi fatwa-fatwa DSN tentang ekonomi syari'ah, dsb.

Di antara karya ilmiah yang telah dihasilkan penulis adalah *Kajian Kualitas Matan Hadis dengan Pendekatan Kritik Historis dalam Upaya Penetapan Hukum Islam* (Skripsi), *Pemikiran Ibn al-Qayyim al-Jauziyah tentang studi Kritik Matan Hadis* (Tesis), *Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam dalam Dunia Moderen dalam Pemahaman Muhammad Syahrur dan Yusuf al-Qaradawi* (Disertasi), *Otentisitas Piagam Madinah dan Relevansinya dalam Kehidupan Moderen* (penelitian 1999), *Kualitas Hadis Dalam Karya Ilmiah Fak. Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung 2001–2003* (penelitian, 2005), *Peran Ulama dalam Membangun Masyarakat Madani di Bandar Lampung* (penelitian, 2005), *Gender di Dunia Akademis; Analisis Gender terhadap Bahan Ajar Mata Kuliah Keagamaan dan Umum di IAIN Raden Intan Bandar Lampung* (penelitian 2006), *Strategi Islam Kultural dalam Politik Penerapan Syari'at Islam di Indonesia* (penelitian, 2007), *Penggunaan Simbol Keagamaan dalam Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Lampung Tahun 2008* (penelitian, 2008), *Periwayatan Hadis Secara Makna dan Pengaruhnya Terhadap Penetapan Hukum Islam* (jurnal al-'Adalah, 1997), *Memahami Hadis Nabi di Tengah Arus Perubahan* (Journal Analisis Puslit IAIN Raden Intan, 2006), *Peranan Pondok Pesantren dalam Pendidikan Non Formal di Indonesia* (jurnal Tapis Dinas Pendidikan Provinsi Lampung), *Pendekatan Kontekstual dalam Memahami Hadis Nabi* (jurnal al-'Adalah Fak. Syari'ah, 1998), *Pemahaman Ulang Sunnah Nabi untuk Pengembangan Masyarakat Islam* (jurnal *Íjtima'iy*a PPs, 2008).

Beberapa artikel/opini yang ditulis untuk koran dan majalah antara lain; *Tirani Umat Beragama* (artikel di harian umum Lampung Post 2006), *Islam Tidak Mengajarkan Kekerasan* (artikel di harian umum Radar Lampung 2007), *Penciptaan Perempuan dalam Pandangan Islam* (Radar Lampung, 2006), *Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan* (Radar Lampung, 2006), *Ketinggian Derajat Perempuan* (Radar Lampung, 2006), *Menegakkan Syari'ah yang Menyejukkan* (artikel di Lampung Post 2007), *Jihad Bukan Kekerasan* (artikel di Lampung Post, 2008), dan *Menangkap Pesan Hakiki Ibadah Haji* (artikel Lampung Post, 2008). Dalam berbagai forum, penulis telah mempresentasikan beberapa makalah antara lain; *Reinterpretasi Sunnah Nabi untuk Transformasi Kemanusiaan* (Orasi Ilmiah Dies Natalis IAIN Raden Intan Bandar Lampung 2006), *Aurat dalam Hukum Islam; Kajian Normatif dan Historis* (Forum MUI kota Metro, 2006), *Menyikapi Khilafiyah dalam Islam* (MUI Kotabumi Lampung, 2007), *Pengembangan Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam* (Pelatihan Tenaga KUA Provinsi Lampung, 2007), *Mengembangkan Kurikulum Keagamaan pada Ma'had 'Aliy di Indonesia* (Universitas Muhammadiyah Metro, 2005), *Harta dan Hak Milik dalam Hukum Islam* (Kuliah Umum di STAIN Metro, 2007), *Bentuk Sanksi Hukuman bagi Pelaku Pemerkosaan Orang Dewasa dan Anak-Anak* (Seminar Nasional kerjasama Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung dan Komnas HAM Anak, 2006), *Kesetaraan Gender dalam Islam* (Seminar PSW IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 2006), *Peluang dan Tantangan Pembukaan Prodi Hukum Islam di Program Pascasarjana IAIN Raden Intan Bandar Lampung* (Seminar di PPs, 2006), *Peranan Pondok Pesantren dalam Pengembangan Pendidikan Non Formal di Indonesia* (Seminar Nasional di Lembaga Ma'arif Lampung 2007), *Perempuan dan Politik dalam Pandangan Islam* (PSW IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 2008), *Pengembangan Kurikulum Fakultas Syari'ah* (Konsorsium

Keilmuan Syari'ah 2008), *Metode Analisis Kualitatif* (Pelatihan Penelitian 2008), *Kontekstualisasi Sunnah Nabi dalam Kehidupan Moderen; Pengembangan Kajian dan Terapan* (Makalah Kuliah Umum Fak. Ushuluddin IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 2008), *Resolusi Konflik Berbasis Kearifan Lokal Islam Nusantara* (*Jurnal Analisis*, 2012) dan *Kontekstualisasi Sunnah Nabi di Dunia Moderen* (Buku, 2013), Pendidikan Gender dengan judul *Pandangan Islam tentang Kesenjangan Laki-laki dan Perempuan serta Keadilan dalam Islam* (2016), dan buku ini yang berjudul *Kontekstualisasi Sunnah Nabi di Dunia Moderen; Kritik Dekonstruksi Muhammad Syahrur* (2016) dan paper berjudul *Rekonstruksi Nussyuz di Dunia Moderen; Kajian Teks-Teks Keagamaan dan Peraturan Perundang-undangan* yang disajikan dalam forum Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) di UIN Raden Intan Lampung, 1 – 4 Nopember 2016.

Dengan kritik hermeneutika dekonstruktif, Syahrūr menegaskan Sunnah Nabi sebagai ijtihād nabi dalam mengaktualisasikan batasan hukum (*hudūd*) yang ada dalam al-Qur'ān, yang sifatnya kondisional, bukan aturan final dan bukan pula pilihan tunggal. Sunnah Nabi merupakan contoh salah satu tahap aplikasi historis dari al-Qur'ān. Dengan demikian, makna jargon "*mengikuti Sunnah Nabi*" adalah mengikuti ijtihād Nabi dalam rangka menjabarkan batasan-batasan aturan (*hudūd*) dalam al-Qur'ān secara fleksibel dan empiris. Sebagai salah satu bentuk ijtihād historis, maka Sunnah Nabi tidak harus diikuti secara harfiyah dan tekstual sebagaimana tertulis dalam matan hadīś, karena yang harus diikuti adalah metode ijtihad dan esensi ajaran yang empiris serta kontekstual di dalamnya.

Dengan pemahaman Sunnah Nabi yang fundamental tersebut maka hukum Islam klasik harus didekonstruksi untuk kemudian direkonstruksi agar mampu tampil sebagai hukum moderen yang menciptakan keadilan dan kesetaraan di antara semua orang, baik bangsa, agama, suku atau jenis kelamin. Dengan pemaknaan empiris tersebut, maka Sunnah Nabi juga tetap dapat bertemu, berdialog dan bersintesis dengan kearifan lokal klasik atau dengan peradaban modern, sepanjang keduanya masih memiliki tujuan dan substansi yang sama. Seorang muslim yang hidup dengan tren modern atau tradisional sekalipun, tetap dinilai mengamalkan Sunnah Nabi sepanjang substansinya sama. Demikian pula negara muslim yang menganut paham demokrasi dan *nation state* juga tetap diyakini sebagai negara yang islami karena mewujudkan esensi al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

ISBN: 978-979-3782-21-5